الآيات البينات

للإمام أحمد بن قاسم العبادي الشافعي

المتوفى سنة ٩٩٤هـ

على

شرح جمع الجوامع

للإمام جلال الدين محمد بن أحمد المحلي

المتوفى ٨٦٤هـ سنة

ضبطه وخرج آياته وأحاديثه

الشيخ زكريا عميرات

الجزء الرابع



دار الكتب العلمية

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : الآيات البينات
على شرح جمع الجوامع

Title : AL-AYĀT AL-BAYYINĀT
'ALĀ ŠARḤ "JAM' AL-JAWĀMI'"

EVIDENCES ON THE EXPLANATION
OF JAMEA' AL-JAWAMEA'

التصنيف : أصول فقه شافعي

Classification: Basics of Shafeit jurisprudence

المؤلف : الإمام أحمد بن قاسم العبّادي (ت ٩٩٤ هـ)

Author : Imâm Aḥmad ben Qāsim al-ʿAbbādī (D. 994 H.)

المحقق : الشيخ زكريا عميرات

Editor : Al-Šayḫ Zakariyyā ʿumayrāt

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages (4 volumes)	1678	عدد الصفحات (4أجزاء)
Size	17*24 cm	قياس الصفحات
Year	2012 A.D. -1433 H.	سنة الطباعة
Printed In : Lebanon		بلد الطباعة : لبنـــان
Edition : 2nd		الطبعة : الثانية

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

Exclusive rights by © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beirut-Lebanon No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Tous droits exclusivement réservés à © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beyrouth-Liban Toute représentation, édition, traduction ou reproduction même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation préalable signée par l'éditeur est illicite et exposerait le contrevenant à des poursuites judiciaires.

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة **لدار الكتب العلمية** بيروت-لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأ أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



ISBN 978-2-7451-0208-9
ISBN 2-7451-0208-7

بسم الله الرحمن الرحيم

(الكتاب الرابع في القياس)

من الأدلة الشرعية (وهو حمل معلوم على معلوم) من العلم بمعنى التصور أي إلحاقه

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الرابع في القياس

قوله: (حمل معلوم على معلوم) أي الحاقه به في حكمه فيه أمران: الأوّل قال الكمال: أورد عليه أن الحمل فعل الحامل إلى آخر ما أورده. وأجاب عنه بجواب صحيح في غاية الحسن للمتأمل وأقول: قد أورده عليه أيضاً أنه جعل الحمل جنساً للقياس مع أنه غير صادق عليه لأنه ثمرة القياس ولا شيء من ثمرة القياس بقياس. وأجاب العضد بأن المراد بالحمل وجوب التسوية في الحكم إذا أريد بذلك إثبات الحكم لها لا ثبوت الحكم في الفرع انتهى. قال المولى سعد الدين: يعني ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم في الفرع ليكون ثمرة القياس بل وجوب التسوية في الحكم عند قصد إثبات الحكم فيها بذلك الحمل إلى أن قال: وقد ذكرنا أن قوله «لا ثبوت الحكم في الفرع» عطف على وجوب التسوية انتهى المقصود نقله. وعن الشمس الكرماني أن لفظ «وجوب» ساقط في بعض النسخ وهو الصحيح انتهى. وأجاب المصنف بقوله «وهو» أي هذا الاعتراض ضعيف لأن المراد بالحمل التسوية لا ثبوت الحكم في الفرع والتسوية نفس القياس لا ثمرته انتهى. وقال قبل ذلك بعد أن ذكر أن بعضهم قال القياس إثبات حكم معلوم لمعلوم وبعضهم قال إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم ما نصه: قال أبي رحمه الله: وإذا تأمل كل منهما وجد حد القاضي أولى منه لأن إثبات الحكم في الفرع نتيجة القياس لاعينه لأنك تقول ألحق هذا بهذا فأثبت حكمه له وحقيقة الإلحاق اعتقاد المساواة، فأول ما يحصل في نفس القائس العلة المقتضية للمساواة ثم ينشأ عنها اعتقاد المساواة، والقياس هو هذا الاعتقاد والحكم مستند إليه وهو حكم المعتقد في نفسه بما اعتقده من مساواة أحد الأمرين للآخر وهو إلحاقه في الجهة المذكورة وهي ثبوت ذلك الحكم أو نفيه. انتهى المقصود نقله من كلامه. فقد بان أن الحمل

به في حكمه (لمساواته) مضاف للمفعول أي لمساواة الأول الثاني (في علة حكمه) بأن توجد بتمامها في الأول (عند الحامل) وهو المجتهد وافق ما في نفس الأمر أم لا، بأن ظهر غلطه فتناول الحد القياس الفاسد كالصحيح (وإن خص) المحدود (بالصحيح) أي قصر عليه (حذف) من الحد (الأخير) وهو عند الحامل فلا يتناول حينئذ إلا الصحيح لانصراف

والإلحاق عبارة عن وجوب المساواة كما تقدم عن العضد أو عن المساواة كما تقدم عن الكرماني والمصنف، أو عن اعتقاد المساواة كما تقدم عن والد المصنف. وأن ثمرته والمستدل به عليه هو ثبوت الحكم في الفرع، ولعل المراد بالحكم هنا المحكوم به وهو المحمول كالندب بالنسبة للوتر لا النسبة التامة كثبوت الندب للوتر إذ لا يناسب وصف هذا الثبوت بالثبوت. وأما فعل المجتهد الذي ذكره الكمال في الإيراد والجواب فيحتمل أن يراد به توجه النفس إلى ملاحظة حكم الأصل وعلته ووجودها في الفرع وملاحظة مقتضى ذلك من المساواة في الحكم، فإن التوجه والملاحظة حاصلان للقائس وهما فعلان له. ويحتمل أن يراد به التسوية أو اعتقاد التسوية كما تقدم تفسير العضد الحمل بذلك فليتأمل. لا يقال لا يصح الحمل في عبارة المصنف على وجوب التسوية ولا على التسوية ولا على اعتقاد التسوية لأجل قوله «لمساواته» إذا يصير المعنى وجوب التسوية لأجل المساواة كذا الباقي. ولا يخفى ما فيه لأنا نقول: متعلق التسوية والمساواة مختلف لأن التسوية في الحكم والمساواة في علة الحكم فلا إشكال في صحة الحمل على أحد المذكورات والله أعلم. وإذا علمت جميع ذلك علمت اندفاع قول شيخنا الشهاب في قول الشارح «أي إلحاقه به» ما نصه: قد يقال هذا الإلحاق هو نفس إثبات الحكم فكيف يجعل دليلاً عليه؟ وأيضاً الإلحاق حال الملحق لا نفس الدليل انتهى. الأمر الثاني قال المولى سعد الدين: واعلم أن القياس وإن كان من أدلة الأحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعاريفه واستعمالاته منبئ عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة محل نظر، ولهذا يعبر عنه الشارح بما حصلت فيه المساواة اهـ.

قوله: (وافق نفس الأمر أو لا) قال شيخنا الشهاب: لو قال «وافقت» كان أجلى انتهى. وأقول[1] قوله: (وإن خص بالصحيح حذف الأخير) أقول: هذا على مذهب غير المصوبة، أما على مذهبهم فالصحيح هو ما حصلت فيه المساواة عند المجتهد سواء ثبتت فيه نفس الأمر أو لا. قال العضد: واعلم أن المراد بالمساواة المذكورة المساواة في نفس الأمر فيختص ـ أي الحد ـ بالقياس الصحيح. هذا عند من يثبت ما لا مساواة فيه في نفس الأمر قياساً فاسداً. وأما المصوبة وهم القائلون بأن كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد، سواء ثبتت في نفس الأمر أو لا، حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع فإنه لا

---

(١) في هامش بعض النسخ هنا بياض بخطه بعد وأقول.

المساواة المطلقة إلى ما في نفس الأمر، والفاسد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح

يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع بحكم لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الأول صحيحاً وإن زال صحته بخلاف المخطئة فإنهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوماً بصحته إلى زمان ظهور غلطه، بل مما كان فاسداً وتبين فساده فإذا لا تشترط المصوبة المساواة إلا في نظر المجتهد فحقهم أن يقولوا هو مساواة فرع لأصل في نظر المجتهد. هذا أي المذكور في الحدين للمصوبة وغيرهم إذا حددنا القياس الصحيح. ولو أردنا دخول القياس الفاسد معه في الحد لم تشترط المساواة لا في نفس الأمر ولا في نظر المجتهد وقلنا بدلها إنه تشبيه فرع بالأصل لأنه قد يكون مطابقاً لحصول الشبه وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه انتهى. قوله: **(وإن خص المحدود)** قال الكمال: أولى من قول غير من الشارحين «وإن خص التعريف بالقياس الصحيح» لأن مرجع الضمير على هذا مأخوذ من قوة الكلام، وعلى ما حل عليه الشارح هو القياس المحدث عنه على ما هو الغالب في مرجع الضمير انتهى. لا يقال أي ولأنه ينبغي تغاير المخصوص والمخصوص به وهو على ما قاله الشارح أظهر منه على ما قاله الشراح لأن المخصوص عليه التعريف والمخصوص به التعريف الصحيح ويتوجه عليه أنه إن أريد بالمخصوص التعريف مطلقاً لم يصح، أو التعريف الصحيح لزم اتحاد المخصوص والمخصوص به ويحتاج إلى الجواب، كأن يقال المراد بالمخصوص التعريف المراد لأنا نقول: هذا كله جارٍ على ما قاله الشارح أيضاً لأن المراد عليه وإن خص المحدود الذي هو القياس بالصحيح من القياس فليتأمل. ثم أقول: قد يمنع أنه على ما قال الشراح يكون المرجع مأخوذاً من قوة الكلام وما المانع أن يكون المرجع التعريف المذكور بقوله «حمل معلوم الخ» وكأنه قال: وإن أريد تخصيص هذا التعريف بالصحيح حذف منه القيد الأخير فليتأمل.

قوله: **(والفاسد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح)** أقول فيه أمران: الأول يحتمل أن يكون الغرض من هذا الكلام دفع توهم نشأ من المقام فإنه لما قرر أنه يعتبر في القياس الصحيح المساواة بحسب نفس الأمر كان مظنة أن يتوهم أنه لا يجوز العمل بالقياس حتى يتحقق صحته بتحقق المساواة في نفس الأمر فبين أنه يكفي في العمل ظن صحته، ويحتمل أن يكون الغرض منه بيان أنه من أفراد الصحيح ظاهراً دفعاً لتوهم خروجه عنه على هذا التقدير وهو ما فهمه شيخنا الشهاب حيث قال: قوله «معمول به» أي فهو صحيح في الظاهر فلا اعتراض به انتهى. وأقول: فيه نظر ظاهر إذ لا وجه للجزم بأنه من أفراد الصحيح مع احتمال أنه ليس منها بل هو من أفراد الصحيح احتمالاً بمعنى أنه يحتمل أن يكون من أفراده بأن يتحقق المساواة بحسب نفس الأمر والتعريف يتناوله حينئذ فلا اعتراض به كما أنه يحتمل أن لا يكون من أفراده بأن لا يتحقق ما ذكر والتعريف حينئذٍ لا يتناوله فلا اعتراض به. فالحاصل أنه يجب العمل به وأنه من أفراد الصحيح على وجه الاحتمال دون الجزم. لا يقال بل على وجه الجزم لأن المراد المساواة في

(وهو) أي القياس (حجة في الأمور الدنيوية) كالأدوية (قال الإمام) الرازي (اتفاقاً) أسنده إليه ليبرأ من عهدته (وأما غيرها) كالشرعية (فمنعه قوم) فيه (عقلاً) قالوا لأنه طريق لا يؤمن فيه الخطأ والعقل مانع من سلوك ذلك. قلنا:

بمعنى أنه مرجح لتركه لا بمعنى أنه محيل له وكيف يحيله إذا ظن الصواب فيه (و) منعه (ابن حزم شرعاً) قال: لأن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية من

نفس الأمر في ظن المجتهد لأنا نقول: فيرجع التعريف حينئذ إلى التعريف المذكور فيه ذلك القيد لأن معنى المساواة عند المجتهد المساواة في نفس الأمر فتأمله. وإنما المراد مع حذفه هو المساواة في نفس الأمر فليتأمل. ثم رأيت الكمال أشار إلى أن الغرض من هذا الكلام توجيه إدخال الفاسد المذكور مع الصحيح في التعريف أولاً، وقد ينظر فيه بأن الفاسد المعلوم الفساد ابتداء داخل في التعريف أولاً أيضاً مع أنه غير معمول به مطلقاً كالصحيح، فلو كان إدخال ذاك لكونه معمولاً به كالصحيح لم يصح إدخال هذا فليتأمل. الثاني ظاهره أنه بعد ظهور فساده لا ينقض ما مضى من العمل به لكن يتجه فيه إن صدر عن مجتهد تفصيل يعلم مما يأتي في مبحث تغيير الاجتهاد، فإن صدر من غيره كمقلد قاس على أصل إمامه ثم تبين فساد قياسه اتجه نقض ما مضى فليتأمل.

قوله: (وهو حجة في الأمور الدنيوية) قال شيخنا الشهاب: قد يخالف قوله السابق «من الأدلة الشرعية» إلا أن يقال كونه من الأدلة الشرعية لا ينافي أن يكون في غير الشرعية انتهى. وأقول: بين الشارح بقوله أولاً «من الأدلة الشرعية» أن المقصود بالذات من عقد الكتاب بيان القياس الشرعي لأنه المبحوث عنه بالذات في الفن وهذا لا ينافي البحث عن غيره زيادة للفائدة للمناسبة بينهما قوله: (كالأدوية) أي بأن يقاس أحد شيئين على آخر فيما علم له من إفادته دفع المرض المخصوص مثلاً لمساواته له في المعنى الذي بسببه أفاد ذلك الدفع. ووجه كون القياس في نحو الأدوية قياساً في الأمور الدنيوية أنه ليس المطلوب به حكماً شرعياً بل ثبوت نفع هذا الشيء لذلك المرض مثلاً وذلك أمر دنيوي قوله: (قال الإمام اتفاقاً) نقل بالمعنى فإن عبارته في المحصول «فإن كان في الأمور الدنيوية فقد اتفقوا على أنه حجة» انتهى. ثم قد يشكل الاتفاق بتوجيه المخالف في غير الدنيوية الآتي.

قوله: (بمعنى أنه مرجح لتركه) قال شيخنا الشهاب: أي حيث لم يظن الصواب في سلوكه انتهى. وقد أوضح الكمال هذا المقام قوله: (قال لأن النصوص تستوعب الخ) فيه أمران: الأول أن هذا الدليل لا يفيد المنع بل عدم الاحتياج إلا أن يقال إذا لم يحتج إليه كان عبثاً والعقل يمنع عن العبث. ويجاب بمنع أنه عبث فإن فائدته التأكيد والترجيح به عند المعارضة. الثاني قال شيخنا الشهاب: ربما يقال قضية دليله هذا أن يذهب إلى منع الاجماع أيضاً وقد يفرق انتهى. أقول: الفرق أقرب قوله: (بالأسماء اللغوية) ينبغي أن يراد بالأسماء اللغوية الكلمات

غير احتياج إلى استنباط وقياس. قلنا: لا نسلم ذلك (و) منع (داود غير الجلي) منه بخلاف الجلي الصادق بقياس الأولى والمساوي كما يعلم مما سيأتي واقتصر في شرح المختصر على أنه لا ينكر قياس الأولى وهو ما يكون ثبوت الحكم فيه في الفرع أولى منه في الأصل كما سيأتي (و) منعه (أبو حنيفة في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات) قال: لأنها لا يدرك المعنى فيها. وأجيب بأنه يدرك في بعضها فيجري فيه القياس كقياس النباش على السارق في وجوب القطع بجامع أخذ مال الغير من حرز خفية، وقياس القاتل عمداً على القاتل خطأ في وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق، وقياس غير الحجر عليه في جواز الاستنجاء به الذي هو رخصة بجامع الجامد الطاهر القالع. وأخرج أبو حنيفة ذلك عن القياس بكونه في معنى الحجر وسماه دلالة النص وهو لا يخرج بذلك عنه، وقياس نفقة الزوجة على الكفارة في تقديرها على الموسر بمدين كما في فدية الحج، والمعسر بمد كما في كفارة الوقاع بجامع أن كلاً منهما مال يجب بالشرع ويستقر في الذمة وأصل التفاوت من قوله تعالى ﴿لينفق ذو سعة من سعته﴾ [الطلاق: ٧] الآية (و) منعه (ابن عبدان ما لم

اللغوية لا مقابل الأفعال والحروف كما في قوله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] قوله: (قلنا لا نسلم ذلك) أي ولو سلم لم يدل على المنع بل على عدم الاحتياج ولو سلم فهو معارض بما هو أرجح منه وهو الأدلة الظاهرة في الجواز فتأمله قوله: (ومنع داود) قال شيخنا الشهاب: أي شرعاً فيما يظهر انتهى قوله: (ومنعه أبو حنيفة) أقول: كان وجه عدم التقييد بقوله «عقلاً أو شرعاً» كما في الذي قبله أن دليله لا يفيد واحداً منهما. نعم يمكن أن يقيد بكونه عقلاً لغيره وإذا منع عقلاً لغيره منع شرعاً لذلك فليتأمل قوله: (والرخص) قال شيخ الإسلام كالكمال: نحن وإن وافقناه في الرخص لانطلق ذلك فيها بل نقيده بما إذا لم يدرك المعنى فيها كما يعلم من الجواب انتهى. ومنه تعلم أن ما يقع في كتب الفروع وفي لسان أربابها من أن الرخص يقتصر فيها على مورد النص ممنوع على إطلاقه فتفطن له قوله: (وأخرج أبو حنيفة ذلك) أي غير الحجر. وقوله «وسماه» أي أعطاء غير الحجر حكم الحجر دلالة النص. قال شيخ الإسلام: كغيره هي المسماة عندنا بمفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوي انتهى. وأقول: قد تقدم في أوائل الكتاب خلاف في أن الدلالة على الموافقة لفظية أو قياسية، ونقل المصنف عن الشافعي وإمام الحرمين والإمام الرازي أنها قياسية أي بطريق القياس الأولى أو المساوي ونقله عن الغزالي والآمدي من قائلي إنها لفظية إنها فهمت من السياق والقرائن وأنها مجازية من إطلاق الأخص على الأعم، وعن غيرهما منهم أنه نقل اللفظ لها عرفاً فالدلالة عليهما منطوق لا مفهوم. وبين الشارح ثم إن كثيراً من العلماء على أن الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياسي كما هو ظاهر صدر كلام المصنف انتهى. فقول الشارح «وهو لا يخرج بذلك عنه» ظاهر على أنها قياسية قوله: (وأصل التفاوت) أي فالثابت بالقياس مجرّد التقدير قوله: (ومنعه ابن

يضطر إليه) بوقوع حادثة لم يوجد نص فيها فيجوز القياس فيها للحاجة إليه بخلاف ما لم يقع فلا يجوز القياس فيه لانتفاء فائدته. قلنا: فائدته العمل به فيما إذا وقعت تلك المسألة (و) منعه (قوم في الأسباب والشروط والموانع) قالوا: لأن القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك إذ يكون المعنى المشترك بينها وبين المقيس عليها هو السبب والشرط والمانع لا خصوص المقيس عليه أو المقيس. وأجيب بأن القياس لا يخرجها عما ذكر والمعنى المشترك فيه كما هو علة لها يكون علة لما ترتب عليها مثاله في السبب قياس اللواط على الزنا بجامع إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً. (و) منعه (قوم في أصول العبادات) فنفوا جواز الصلاة بالإيماء المقيسة على صلاة القاعد بجامع العجز قالوا: لأن الدواعي تتوفر على نقل أصول العبادات وما يتعلق بها وعدم نقل الصلاة بالإيماء التي هي من ذلك يدل على عدم جوازها فلا يثبت جوازها بالقياس ودفع ذلك بمنعه ظاهر (و) منع (قوم)

عبدان) أقول: إن أراد عقلاً ففيه ما تقدم على كلام ابن حزم أو شرعاً ففيه نظر قوله: (فيما إذا وقعت) قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول قوله فيما مستدرك كالكاف في قوله كذلك الآتي آنفاً قوله: (بخلاف ما لم يقع الخ) أقول: لم يقل وبخلاف ما وجد فيه نص كما هو ظاهرة محترز قوله لم يوجد نص فيها كأنه لأن ما وجد فيه نص لا يدخله القياس لكن هذا محل خلاف كبير. ونقل المصنف في شرح المختصر أن الأكثر على الجواز فليتأمل.

قوله: (وقوم في الأسباب والشروط والموانع) أقول فيه أمران: الأوّل صورة القياس في الشروط أن يشترط شيء في أمر فيلحق بذلك الشيء آخر في كونه شرطاً لذلك الأمر فيؤول الحال إلى أن الشرط أحد الأمرين، ويظهر بالقياس أن النص على اشتراط الشيء الأول لكونه ما صدق الشرط لا لكونه بعينه هو الشرط، وهكذا في الباقي فلتأمل ذلك لتعرف أن التصوير بذلك هو المطابق للدليل الذي أورده الشارح. وأما تصويره بقياس اشتراط نية الوضوء على اشتراط نية التيمم كما قاله الكمال، فينا في ذلك الدليل إذ القياس فيها على هذا التقدير لا يخرجها عن أن تكون شروطاً مثلاً، ولا تقتضي أن يكون المعنى المشترك هو الشريك مثلاً وهذا في غاية الوضوح بأدنى تأمل. الثاني قال شيخنا الشهاب: لو ساق هذا عقب قول أبي حنيفة رضي الله عنه كان أنسب انتهى قوله: (إذ يكون المعنى المشترك بينها الخ) قال شيخنا الشهاب: لو قال «إذ يكون السبب والشرط والمانع هو المعنى المشترك الخ» كان أجلي وكان قوله «لا خصوص» منصوباً عطفاً على خبر «كان» وأما في عبارته فهو مرفوع عطفاً على اسمها ولا يصح نصبه عطفاً على خبرها الفساد المعنى، وذلك لأن مراد هؤلاء القوم تعليل المنع باستلزام القياس نفي السببية وما عطف عليها من خصوص المقيس والمقيس عليه لا نفي المعنى المشترك عنه أي من خصوص ما ذكر انتهى قوله: (في أصول العبادات) أقول: كان المراد بها أعظم العبادات وأدخلها في التعبد كالصلوات بخلاف نحو الكفارات قوله: (وما يتعلق بها) أقول: كأنه إشارة

القياس **(الجزئي الحاجي)** أي الذي تدعو الحاجة إلى مقتضاه **(إذا لم يرد نص على وفقه)** في مقتضاه **(كضمان الدرك)** وهو ضمان الثمن للمشتري إن خرج المبيع مستحقاً القياس يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب. وعليه ابن سريج والأصح صحته لعموم الحاجة إليه لمعاملة الغرباء وغيرهم لكن بعد قبض الثمن الذي هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقاً، والمثال غير مطابق فإن الحاجة داعية فيه إلى خلاف القياس إلا أن يفسر قوله الحاجي بما تدعو الحاجة إليه أو إلى خلافه فإن المسألة مأخوذة من ابن الوكيل وقد قال: قاعدة القياس

إلى أن المراد بالقياس في أصول العبادات أعم من القياس في نفسها أو فيما يتعلق بها كالإيمان في المثال وفيه تصحيح للمثال وتطبيق لهذا القول عليه.

قوله: **(إذا لم يرد نص على وفقه)** قال شيخنا الشهاب: مفهومه الجواز عند الورود وقد يشكل بما سيأتي من أن شرط القياس أن لا يكون دليل أصلاً شامل للفرع انتهى. وأقول: لا إشكال لأن الشرط المذكور فيه خلاف قوي حتى نقل المصنف في شرح المختصر عن الأكثر جواز القياس مع ثبوت حكم الفرع بالنص ونقل المنع عن بعضهم، وحينئذ فيحتمل أن التقييد لأنه المحل المتفق عليه عند مجوزي القياس، وعند التقييد يجري فيه الخلاف. ويحتمل أنه مبني على عدم اشتراط الشرط المذكور خصوصاً والمسئلة مأخوذة من ابن الوكيل وهذا القيد في كلامه، ولعله ممن لا يشترط ذلك وبالجملة فنقل ما قاله بتمامه هو الاحتياط فلا وجه للتوقف فيه قوله: **(كضمان الدرك)** قال شيخنا الشهاب: كأن يقاس على ضمان الواجب في الجواز بجامع الحاجة إلى كل منهما، ووجه المنع الاستغناء عنه بعموم الحاجة. وأيضاً فلكون القياس من حيث هو يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب وحينئذ فالمثال مطابق ولا حاجة إلى ما تكلفه الشارح، وتعليل المنع بهاتين العلتين لا يضر فيه كون مقتضى الأولى الجواز والثانية المنع انتهى. وأقول: هذا الاعتراض غير متوجه على الشارح لأنه إنما حمل المثال على المعنى الذي قرره حتى لزم عدم المطابقة لأن ذلك هو الموافق لما ذكره ابن الوكيل الذي أخذ منه المصنف المسئلة. ألا ترى إلى قول الشارح ذكره كما تقدم فإن معناه كما لا يخفى أنه قال: القياس يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب الخ. بخلاف المعنى الذي حمل عليه شيخنا المثال فإنه مخالف له، فالحمل عليه فيه ما فيه لأنه حمل للكلام على خلاف مراد قائله، فما تكلفه الشارح محتاج إليه بالنظر لمراد قائل هذا الكلام فلا محذور فيه على أنه لا كبير تكلف فيه كما لا يخفى على المتأمل. وإذا تأملت ما قرّره الشارح في هذا المقام ظهر لك أن الكوراني لم يزد في قوله ما نصه: ومثال ذلك بضمان الدرك غير صحيح لأنه ليس من القياس الحاجي في شيء بل هو مستثنى من القياس للضرورة انتهى. على أخذه اعتراض الشارح وتركه جوابه قوله: **(إلا أن يفسر قوله الحاجي بما تدعو الحاجة إليه أو إلى خلافه)** قال الكمال: يقال لو فسر بذلك أيضاً لم يستقم التمثيل له بضمان الدرك فإن مقتضى المذهب منع القياس فيه أي منع قياسه على ضمان غيره من الديون المعدومة

الجزئي إذا لم يرد من النبي ﷺ بيان على وفقه مع عموم الحاجة إليه في زمانه أو عموم الحاجة إلى خلافه هل يعمل بذلك القياس فيه خلاف، وذكر له صوراً منها ضمان الدرك ذكره كما تقدم وهو مثال للشق الثاني من قال المسألة، ومنها وهو مثال للأول صلاة الإنسان على من مات من المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها وغسلوا وكفنوا في ذلك اليوم، القياس يقتضي جوازها وعليه الروياني لأنها صلاة على غائب والحاجة داعية لذلك لنفع المصلي والمصلى عليهم، ولم يرد من النبي بيان لذلك، ووجه منع القياس في الشق الأول الاستغناء عنه بعموم الحاجة، وفي الثاني معارضة عموم الحاجة له، والمجيز في الأوّل قال لا مانع من ضم دليل إلى آخر، وفي الثاني قدم القياس على عموم الحاجة (و) منع (آخرون) القياس (في العقليات) قالوا لاستغنائها عنه بالعقل ومن أجاز قال لا مانع من ضم دليل إلى آخر. مثال ذلك قياس الباري تعالى على خلقه في أنه يرى بجامع الوجود إذ هو علة الرؤية (و) منعه (آخرون في النفي الأصلي) أي بقاء الشيء على ما كان قبل ورود الشرع بأن ينتفي الحكم فيه لانتفاء مدركه بأن لم يجده المجتهد بعد البحث عنه، فإذا وجد شيء يشبه ذلك لا حكم فيه قيل لا يقاس على ذلك للاستغناء عن القياس بالنفي الأصلي، وقيل يقاس إذ لا مانع من ضم دليل إلى آخر (وتقدم قياس اللغة) في مبحثها لأن ذكره

فيكون باطلاً لأن المذهب صحته فكيف يجعل منع القياس فيه مرجوحاً فليتأمل انتهى. وأقول: هذا اعتراض غير مستقيم. أما أولاً فلأن تطابق ما في الأصول وما في الفروع في الترجيح غير لازم فكثيراً ما يتخالفان فيه كما لا يخفى. وأما ثانياً فلأن التمثيل بضمان الدرك لهذه القاعدة لكونه من أفرادها فيقصد بتمثيلها به إيضاحها لا ينافي ترجيح خروجه عن حكمها لدليل خاص اقتضى خروجه عن حكمها وهذا في غاية الوضوح على أنه يمكن أن يكون التمثيل به مبنياً على القول ببطلانه فإنه محل خلاف كما هو معلوم من محله وأشار إليه الشارح هنا.

قوله: (القياس يقتضي جوازها) أي القياس على جواز الصلاة على الغائب المعين قوله: (وفي الثاني معارضة عموم الحاجة له) حاصلة أن ضمان الدرك تعارض فيه أمران قياسه على ضمان بقية الديون المعدومة فيمتنع وهذا هو جواز القياس فيه الذي اقتضاه كلام المصنف حيث ضعف المنع، والثاني ملاحظة عموم الحاجة له فيحكم بجوازه، ولا يقاس بضمان بقية الديون المعدومة وهذا هو منع القياس فيه الذي حكاه المصنف بقوله «ومنع قوم في هذه المسئلة» قوله: (وآخرون في العقليات وآخرون في النفي الأصلي) أقول: قضية تضعيفه هذين القولين أن يكون الصحيح عنده جواز القياس وحجيته في كل من العقليات والنفي الأصلي إذ لا مانع من ضم دليل إلى آخر، وحينئذ فيرد عليه أنه هلا أجازه في الشرعيات إذا كان حكم الفرع منصوصاً أو كان دليل الأصل شاملاً له يعني هذا التوجيه وهو أنه لا مانع من ضم دليل إلى آخر أنه منع ذلك في هذا الكتاب كما يأتي، فما وجه الفرق بينهما على طريقته فيه؟ فليتأمل قوله: (في النفي

هناك أنسب من ذكر معظمهم له هنا ونبه عليه لئلا يظن أنه أغفله **(والصحيح)** أن القياس **(حجة)** لعمل كثير من الصحابة به متكرراً شائعاً مع سكوت الباقين الذي هو في مثل ذلك

الأصلي) أي في ذي النفي الأصلي أي فيما انتفى الحكم عنه بالبراءة الأصلية قوله: **(أنه أغفله)** قال شيخنا الشهاب: المراد نسيه لكن في الصحاح أغفلت الشيء إذا تركته عن ذكر منك وتغافلت عنه انتهى. ولا يصلح هنا انتهى. وأقول: لا مانع من صلاحيته بناء على أن المراد لئلا يظن بواسطة تركه في هذا المحل الذي هو مظنته في المشهور أنه تركه من الكتاب رأساً فليتأمل قوله: **(والصحيح أن القياس حجة)** أي على المجتهد ومقلديه قوله: **(لعمل كثير من الصحابة الخ)** أقول: ذكر دليلين على حجيته وعلى كل منهما اعتراضات مبسوطة مع أجوبتها في المنهاج والمختصر وشرحهما كأصليهما تتعين مراجعتها فإن قلت: لم اعتبر في الأول كالعضد وغيره التكرر والشيوع وكون المسكوت عليه من الأصول العامة مع أن هذا الإجماع سكوتي والإجماع السكوتي لا يتوقف على هذه الأمور كما علم من ضابطه المار في مبحثه؟ قلت: يحتمل أنه إنما اعتبر هذه الزيادة تقوية لظنية هذا الإجماع لا لتوقف الاحتجاج به عليها لأن المقصود من هذه هو العمل لا الاعتقاد والعمل مما يكفي فيه الظن. ويحتمل أنه إنما اعتبرها ليكون هذا الإجماع قطعياً ولهذا قال المولى سعد الدين: ولما كان إجماعاً سكوتياً وهو ظني لا قطعي دفعه بأن مثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لقضاء العادة قطعاً بأن السكوت على مثل هذا الأصل الكلي الدائمي لا يكون إلا عن وفاق انتهى. وذلك لأن هذه المسئلة قطعية كما في المختصر وشروحه ولا بد فيها من دليل قطعي لكن لا يخفى أن مجرد ما ذكر لا يكفي في القطعية بل لا بد فيها من ثبوت عمل الكثير على الوجه المذكور تواتراً. وقد بين في المختصر وشروحه أنه متواتراً تواتراً معنوياً. وعبارة المختصر مسئلة يجوز التعبد بالقياس خلافاً للشيعة والنظام وبعض المعتزلة. وقال القفال وأبو الحسين: يجب عقلاً ثم قال: القائلون بالجواز قائلون بالوقوع إلا داود وابنه والقاشاني والنهرواني، والأكثر بدليل السمع والأكثر قطعي خلافاً لأبي الحسين. لنا ما ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله عنهم من العمل به عند عدم النص وإن كانت التفاصيل آحاداً فالعادة تقضي بأن مثل ذلك لا يكون إلا بقاطع. وأيضاً تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضي بأن السكوت في مثله وفاق انتهى. وفي شرحه للأصفهاني: واحتج المصنف على وقوع التعبد به بدليل سمعي قطعي بوجهين: الأوّل أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وإن كانت تفاصيل ما نقل إلينا من العمل بالقياس آحادً فإنه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين التفاصيل وهو العمل به في الجملة، والعادة تقضي بأن اجتماع جمع كثير من الصحابة على العمل بما هو أصل لا يكون إلا بقاطع دال على العمل به. الثاني أنه تكرر عمل أكثر الصحابة رضي الله تعالى عنهم بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ولم ينكر عليه أحد، والعادة تقضي بأن سكوت الباقين من الصحابة في مثل ذلك لا يكون إلا للموافقة،

من الأصول العامة وفاق عادة ولقوله تعالى ﴿فاعتبروا﴾ والاعتبار قياس الشيء بالشيء (إلا في) الأمور (العادية) (والخلقية) أي التي ترجع للعادة والخلقة كأقل الحيض أو النفاس أو الحمل أو أكثره فلا يجوز ثبوتها بالقياس لأنها لا يدرك المعنى فيها فيرجع فيها إلى قول الصادق. وقيل يجوز لأنه قد يدرك (وإلا في كل الأحكام) فلا يجوز ثبوتها بالقياس لأن

فيكون الإجماع القطعي حاصلاً على أنّ القياس يعتد به انتهى. وليس في الوجه الأول كما قال صاحب الجوهر الفريد ادعاء وقوع إجماع لا سكوتي ولا قولي.

قوله: (إلا في العادية والخلقية) فإن قلت: هذا يغني عنه ما بعده لشموله له وذلك لأن المقصود بما بعده الإشارة إلى أن القياس لا يجري في كل الأحكام لأن منها ما لا يدرك معناه بل إنما يجري فيما يدرك معناه منها، فيكون استثناؤها داخلاً في استثناء ما بعدها، ويكون استثناؤه مغنياً عن استثنائها؟ قلت: أجاب عنه شيخ الإسلام بمنع أنه يغني عنه لأن العادية والخلقية غير الأحكام، ولو سلم شمول الأحكام لها بالتأويل فذكرها معها لبيان المقابل لهما المذكور بقوله خلافاً للمعممين. انتهى بمعناه. وحاصله إنّ العادية والخلقية ليست من الأحكام الشرعية فإن أقل الحيض وكونه يوماً وليلة مثلاً ليس حكماً مأخوذاً من الشرع فلا تشمله الأحكام التي هي الوجوب والحرمة وغيرهما، ولو سلم شمولها لها بالتأويل بأن يراد بالعادية والخلقية الأحكام المترتبة عليها كالأحكام المترتبة على كون أقل الحيض يوماً وليلة من حرمة الاستمتاع بمن رأت الدم في يوم وليلة، أو يراد بالأحكام ما يشمل النسب التامة سواء كانت مستفادة من الشرع أو من العادة والخلقة فذكرها معها إشارة إلى المخالف في كل منهما وأنه اختلف في كل منهما بخصوصه، وبهذا يندفع ما أورده الكمال في أنّ الجمع بينهما كالتكرار المنافي للاختصار لدخول الاستثناء الأول والثاني قوله: (وإلا في كل الأحكام) اعلم أن المولى سعد الدين قال في هذه المسئلة أعني القياس في كل الأحكام ما نصه: ظاهر العبارة أن الخلاف في جريان القياس في كل واحد من الأحكام فأثبته الشذوذ ونفاه الجمهور. ولما كان هذا مستبعداً جداً إذ من الأحكام ما لا يعقل معناه أصلاً فكيف يصح الخلاف في عدم جريان القياس فيه نقل يعني العضد الخلاف على الوجه الذي في المحصول. وحاصله أنه ذهب الجمهور إلى أن في الشرع جملاً من الأحكام يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كما في الأسباب والشروط مثلاً من غير احتياج إلى تفصيل آحادها وبيان امتناع القياس فيها، وما سواها يحتاج إلى النظر في تفاصيله وذهب الشذوذ إلى أنه ليس في الشرع جمل كذلك بل كل مسئلة فهي بحيث يحتاج إلى النظر في أنها هل يجري فيها القياس أم لا. ثم قال: والظاهر أن ما ذكره في المحصول هو مراد القوم في هذا المقام انتهى. ولا يخفى أن ظاهر كلام الشارح هو ما قال السعد أنه ظاهر العبارة وأنه مستبعد لكن قول الشارح «بمعنى أن كلاً الخ» يدفع ما وجه به الاستبعاد المذكور لأنه إذا كان المراد بجريان القياس في كل واحد من الأحكام عند القائل الثاني أن كل واحد من الأحكام صالح للقياس

منها ما لا يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة، وقيل يجوز بمعنى أن كلاً من الأحكام صالح لأن يثبت بالقياس بأن يدرك معناه، ووجوب الدية على العاقلة له معنى يدرك وهو

بأن يدرك معناه فلا استبعاد حينئذ، بل لا ينبغي مخالفة القائل الأوّل في هذا إذ كل حكم في نفسه صالح بهذا المعنى بناء على قول الجمهور أن الأحكام التي لم يعقل معناها لها معنى في الواقع وإن كنا لم ندركه. فإن خالف القائل الأوّل في جريان القياس بهذا المعنى فهو بعيد مشكل وإلا فالخلف لفظي مبني على أن التعبدية لها معنى في الواقع أولاً، ومن هنا يظهر عدم احتياج القائل الثاني إلى بيان أن وجوب الدية على العاقلة معقول المعنى، فإن مدعاه الصلاحية بالمعنى المذكور وذلك يتحقق في وجوب الدية على العاقلة، وإن لم يعقل معناها فبيانه ما ذكر مبالغة في التخلص في الأوّل. فإن قلت: كيف تصح دعوى جواز جريان القياس في كل الأحكام مع أنه لا بد في كل قياس سن أصل مقيس عليه يثبت حكمه بغير القياس كما سيأتي فلا يتصوّر جريان القياس في الكل لخروج الأصول المقيس عليها. قلت: هذا لا يرد مع قولنا إن المراد أن كل حكم في نفسه وعلى انفراده مع قطع النظر عن غيره يقبل ذلك، وإنما يرد لو كان المراد أن الأحكام جميعها يجوز أن تكون ثابتة بالقياس بحيث يجتمع جميعها في ثبوتها به. واعلم أن التمثيل فيما تقدم عن المحصول للجمل التي يمتنع فيها القياس بالأدلة العامة من غير احتياج إلى تفصيل آحادها بالأسباب والشروط الظاهر أنه لا يوافق ما اقتضاه كلام المصنف من تصحيح جريان القياس فيهما فليتأمل وأن الكمال نقل عن المحصول خلاف ما تقدم نقل السعد له عنه فليتأمل مع المراجعة.

قوله: **(بأن يدرك معناه)** أقول: حاصله أن ثبوت الشيء بالقياس يتوقف على إدراك معناه. ولقائل أن يقول: المحتاج إلى إدراك معناه هو المقيس عليه لا المقيس الذي ذكره، وذلك لأن المراد بمعناه المعنى الذي له شرع الحكم لا مطلق المعنى إذ لا ارتباط له بالقياس كما هو ظاهر، ولا يخفى أن القياس يتوقف على إدراك ذلك بالنسبة للمقيس عليه ليمكن أن يلحق به ما شاركه في ذلك المعنى، وأنه بعد إدراكه بالنسبة إليه لا يتوقف القياس على سوى إدراك وجود ذات ذلك المعنى في المقيس، وإن لم يدرك أنه شرع له الحكم فإدراك المعنى بوصف أنه شرع له الحكم كما هو المراد إنما يحتاج إليه في القياس بالنسبة للمقيس عليه اللهم إلا أن يريد بإدراك معناه أن يدرك فيه وجود ذات المعنى الذي علم شرعية الحكم له فيه المقيس عليه. وقد يتوجه بعد ذلك أن التنبيه على إدراك المعنى بالنسبة للمقيس عليه أهم لأنه المحتاج إليه في القياس على ما تقرر، فالاقتصار على بيانه أولى من العكس الذي ارتكبه. وقد يقال إنما اقتصر على التعرض له في جانب المقيس موافقة لكلام المصنف فإن المستثنيات في كلامه بمعنى المقيس. ويجاب بأن ذلك لا يقتضي ترك بيان ما يتوقف عليه القياس سن إدراك المعنى في المقيس عليه فليتأمل توجيه وجيه لكلامه قوله: **(كما يعان الغارم لإصلاح ذات البين)** ظاهر عبارته أن هذا إشارة إلى الأصل

إعانة الجاني فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم لإصلاح ذات البين بما يصرف إليه من الزكاة.

(وإلا القياس على منسوخ) فلا يجوز لانتفاء اعتبار الجامع بالنسخ، وقيل يجوز لأن القياس مظهر لحكم الفرع الكمين ونسخ الأصل ليس نسخاً للفرع **(خلافاً للمعممين)** جواز القياس في المستثنيات المذكورة وقد تقدم توجيهه **(وليس النص على العلة)** لحكم **(ولو في)** جانب **(الترك أمراً بالقياس)** أي ليس أمراً به لا في جانب الفعل نحو «أكرم زيداً لعلمه»

المقيس عليه وحكمه وعلته، فالمقيس عليه هو الغارم والحكم وجوب الصرف إليه وعلة هذا الحكم إعانته فيما هو معذور فيه، وقد يرد عليه أن هذه العلة لا تقتضي تخصيص الإعانة بالعاقلة بل قضيتها تخصيص الإعانة بكونها من الزكاة إذ حكم الأصل هو وجوب الصرف من الزكاة فليتأمل قوله: **(وإلا القياس على منسوخ)** قال شيخنا الشهاب: هو بالنصب وجره كالمستثنيين قبله يفسد المعنى انتهى. وأقول: لعل في قوله «كالمستثنيين قبله» تسمحاً فإن المستثنى حقيقة فيما قبله ليس هو المجرور بل القياس فيه إذ المعنى إلا القياس في الأمور العادية الخ.

قوله: **(خلافاً للمعممين جواز القياس في المستثنيات المذكورة)** قال شيخنا الشهاب: لفظ القياس هنا مضر نظراً للمستثنى الثالث، ولو قال «الجواز في المستثنيات» لسلم من ذلك مع الاختصار انتهى. وأقول: وجه ما أراده من الضرر أن المستثنى الثالث هو القياس على أصل منسوخ فيصير التقدير باعتباره هكذا خلافاً للمعممين جواز القياس في القياس على أصل منسوخ. ثم أقول: في هذا الاعتراض أمران: الأول أنه إذا كان وجه الإشكال ما ذكر فلا يتجه تخصيصه بالمستثنى الثالث بل بقية المستثنيات كذلك لأن بقية المستثنيات هي الأقيسة، لأن قوله «إلا في الأمور العادية» معناه إلا القياس في الأمور العادية بدليل قوله في الثالث وإلا القياس على أصل منسوخ فهو مستثنى من القياس الذي تضمنه قوله «والصحيح حجة» أي والصحيح أن القياس حجة إلا القياس في الأمور العادية الخ إذ لو لم يكن مستثنى منه لكان مستثنى من محذوف تقديره والصحيح حجة في كل الأمور أو في كل شيء إلا الأمور العادية الخ. لكن هذا لا يصح في قوله «وإلا القياس على أصل منسوخ» إذ التقدير حينئذ والصحيح أن القياس حجة في كل الأمور إلا القياس على أصل منسوخ، ولا يخفى فساده إذ لا معنى لقولنا القياس حجة في كل الأمور إلا القياس على أصل منسوخ لأن الاستثناء حينئذ من محل القياس فلا يصح أن يجعل منه القياس المذكور مع أنه لا وجه أيضاً على هذا التقدير لجر المستثنى بـ«في» فتأمله. والثاني أنا لا نسلم الضرر الذي زعمه بالنظر للمستثنى الثالث بناء على تعلق قوله «في المستثنيات» بقوله «المعممين» لأن التقدير حينئذ خلافاً للذين عمموا جواز القياس في المستثنيات أي جعلوا جواز القياس عاماً في المستثنيات شاملاً لكل واحد منها، واللازم حينئذ أن يكون التقدير بالنظر للثالث خلافاً للذين عمموا جواز القياس في القياس على أصل منسوخ أي جعلوا جواز القياس عاماً في القياس المذكور أي شاملاً له، وهذا معنى صحيح لا غبار عليه وكأنه

ولا في جانب الترك نحو «الخمر حرام لإسكارها» (خلافاً للبصري) أبي الحسين في قوله أنه أمر به في الجانبين إذ لا فائدة لذكر العلة إلا ذلك حتى لو لم يرد التعبد بالقياس استفيد في هذه الصورة. قلنا: لا نسلم أنه لا فائدة إلا ذلك بل الفائدة بيان مدرك الحكم ليكون أوقع في النفس (وثالثها) وهو قول أبي عبد الله البصري (التفصيل) أي أنه أمر به في جانب الترك دون الفعل لأن العلة في الترك المفسدة وإنما يحصل الغرض من انعدامها بالامتناع عن كل فرد مما تصدق عليه العلة والعلة في الفعل المصلحة ويحصل الغرض من حصولها بفرد. قلنا: قوله عن كل فرد مما تصدق عليه العلة ممنوع بل يكفي عن كل فرد مما يصدق عليه المعلل (وأركانه) أي القياس (أربعة) مقيس عليه ومقيس ومعنى مشترك بينهما وحكم للمقيس عليه يتعدى بواسطة المشترك إلى المقيس. ولما كان يعبر عن الأوّلين منها بالأصل والفرع على خلاف في ذلك ذكره في ضمن تعديدها فقال الأوّل (الأصل وهو محل الحكم المشبه به) بالرفع صفة المحل أي المقيس عليه (وقيل دليله) أي دليل الحكم (وقيل حكمه) أي حكم المحل المذكور وسيأتي أن الفرع المحل المشبه، وقيل حكمه ولا يتأتى فيه قول بأنه دليل الحكم كيف ودليله القياس فالأوّل مبني على الأوّل والثاني مبني على الثالث وكذا على

مبني اعتراضه ظنه تعلق في المستثنيات بجواز أو القياس فليتأمل قوله: (بل الفائدة الخ) قال شيخ الإسلام: لو قال لجواز أن تكون الفائدة بيان مدرك الحكم كان أوفق باصطلاح ذكر المستند مع أن ما عبر به هنا تكرر في مواضع انتهى. وتبعه شيخنا الشهاب فقال: أحسن منه لاحتمال أن تكون الفائدة الخ انتهى. ويجاب بأنه قصد المبالغة في تقرير هذه الفائدة والردّ على الخصم قوله: (وأركانه) قال شيخنا الشهاب: أركان الشيء أجزاؤه الداخلة فيه التي تتركب منها حقيقته وتوجد به هويته. قاله في العضد وغيره. وقد عرفت أن القياس حمل معلوم على معلوم الخ. أو مساواة أمر لآخر الخ. وحينئذ فلك أن تتوقف في كون هذه الأركان أو بعضها محققاً لوجود القياس خارجاً انتهى. وأقول: أنت خبير بأن هذه الأمور إذا تحققت تحقق القياس في الخارج أي الواقع ونفس الأمر فلا وجه لهذا التوقف، وكأنه ظن أن المراد بالخارج هنا ما يرادف الأعيان وهو وهم قطعاً فتفطن له.

قوله: (كيف ودليله القياس) قال شيخنا العلامة: أي والقياس لا يصح عده فرعاً إذ الفرع من أركان القياس ويستحيل كون الشيء ركناً من أركان نفسه. ولقائل أن يقول: يمكن جعله فرعاً لتفرعه عن الأصل وهو دليل حكم المشبه به ولا يعد الفرع حينئذ من أركان القياس انتهى. وأقول: إن أراد بهذا الكلام الاعتراض كما يتبادر من سياقه فلا وجه له إذ لا يخفى أن كلام الشارح إنما هو في الفرع الذي هو ركن في القياس لا في الفرع في الجملة، وما ذكره إنما هو تصحيح لكون القياس فرعاً في الجملة لا بقيد كونه ركناً في القياس فتأمل قوله: (فالأوّل مبني على الأوّل الخ) أقول: في الاقتصار في البناء على ما ذكر بحث لأنه لا مانع من

الثاني، لأنه إذا صح تفرّع الحكم عن الحكم صح تفرعه عن دليله لاستناد الحكم إليه، وكل من هذه الأقوال التي في التسمية لا يخرج عما في اللغة من أن الأصل ما يبني عليه غيره والفرع ما يبني على غيره والأوّل من الأقوال فيهما أقرب كما لا يخفى، ولكون حكم الفرع غير حكم الأصل باعتبار المحل وإن كان عينه بالحقيقة صح تفرّع الأوّل على الثاني باعتبار ما يدل عليهما وعلم المجتهد به لا باعتبار ما في نفس الأمر فإن الأحكام قديمة

بناء الأوّل في معنى الفرع على غير الأوّل في معنى الأصل كالحكم والدليل فإن الفرع بمعنى المحل ينبني أي من حيث حكمه على الأصل بمعنى الحكم والدليل. لا يقال هذا البناء بواسطة حكمه لا بنفسه لأنا نقول: وبناء المحل على المحل إنما هو بواسطة حكمهما أيضاً فليتأمل قوله: **(فإن الأحكام قديمة)** قال شيخنا الشهاب: هذا غفلة عما أسلفه في المقدمة من أخذ التعلق التنجيزي قيداً في مفهوم الحكم انتهى. وأقول: الجزم بأنه غفلة لا منشأ له إلا الغفلة الفاحشة وذلك لجواز أن يكون ذكر هذا بناء على ما ذهب إليه غيره من قدم الأحكام وإن ذهب هو إلى حدوثها، وقد كثر وقوع مثل ذلك من الأئمة ومنهم المولى سعد الدين، ولم يزد المتكلمون على كلامه على الجواب عنه بمثل ما قلناه ولو صح الجزم بالغفلة في مثل ذلك لزم الجزم بغفلة الأئمة فيما لا يحصى من المواضع وهو باطل بلا شبهة غير لائق بهم قطعاً، ولهذا لم يزد شيخنا العلامة مع شغفه بمناقشة الشارح على قوله: لعل هذا التوجيه على مذهب من يقول بتفرع الحكم عن الحكم لا محله عن محله لا على ما يراه المصنف والشارح من أن الحكم يعتبر في مفهومه التعلق التنجيزي على ما مرّ غير مرّة والتعلق التنجيزي ليس بقديم انتهى. وعلى هذا فتكون الحكمة في بناء الشارح على هذا القول أن الإشكال إنما هو يتوجه عليه مع أن هذا الكلام المذكور هنا منسوبٍ لمن قال بقدم الأحكام أيضاً فاحتاج إلى التنزل إلى هذا القول ليبين صحة ما ذكر هنا بناء عليه أيضاً ليعلم أن المذكور هنا لا إشكال فيه على التقديرين على أن اعتبار الشارح التعلق التنجيزي في الحكم المتعارف بين الأصوليين بالنفي تارة والإثبات أخرى كما قيده بذلك هناك لا ينفي أن الحكم مطلق عنده، بمعنى آخر لا يعتبر فيه التعلق التنجيزي أراده هنا فليتأمل. نعم هنا بحثان: الأوّل أن السبب في أنه لا تفرع في القديم هو أن التفرع يقتضي الترتب وهو أمارة الحدوث ومنافٍ للقدم، وحينئذ فلقائل أن يقول: إن أريد أنه يقتضي الترتب بالزمان فهو ممنوع. ألا ترى أن العلل العقلية يتفرع عنها معلولاتها مع أنه قيل إنها معها بالزمان؟ وإن أريد أنه يقتضي الترتب بحسب الرتبة فهو مسلم لكنه لا ينافي القدم فما المانع من كون التفرع هنا بحسب نفس الأمر أيضاً بهذا المعنى فليتأمل. والثاني أن ما دل عليه هذا التقدير من أنه على تقدير حدوث الحكم بأن يعتبر فيه التعلق التنجيزي يصح التفرع فيه بحسب نفس الأمر لا يظهر بناء على أن القياس مظهر لا مثبت إن أريد التفرع المقتضي للترتب الزماني، فإن أراد الرتبي فهلا جوزه في القديم فليتأمل.

ولا تفرّع في القديم **(ولا يشترط)** في الأصل الذي يقاس عليه **(دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه ولا الاتفاق على وجود العلة فيه خلافاً لزاعميهما)** بالتثنية أي زاعم اشتراط الأوّل وهو عثمان البتي، وزاعم اشتراط الثاني وهو بشر المريسي. فعند الأول لا يقاس في مسائل البيع مثلاً إلا إذا قام دليل على جواز القياس فيه، وعند الثاني لا يقاس فيما اختلف في وجود العلة فيه بل لا بدّ بعد الاتفاق على أن حكم الأصل معلل من الاتفاق على أن علته كذا وما اشتراطاه مردود بأنه لا دليل عليه **(الثاني)** من أركان القياس **(حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس قيل والاجماع)** إذ لو ثبت بالقياس كان القياس

قوله: **(ولا الاتفاق على وجود العلة)** أي المعينة على ما يدل عليه قوله الآتي «بل لا بد بعد الاتفاق الخ» قوله: **(من الاتفاق على أن علته كذا)** قال شيخ الإسلام: الأوفق بكلام المصنف هنا ويقول الشارح في الركن الثاني وإنما فرق بين المسئلتين لمناسبة المحلين أن يقول من الاتفاق على وجود العلة في الأصل إذ ما قاله من أن علة الحكم كذا إنما يناسب ذكره ثم انتهى. وأقول[1] قوله: **(وقيل والإجماع)** قال الكوراني في شرح ذلك: قيل ولا يجوز أن يكون حكم الأصل ثابتاً بالإجماع إلا أن يعلم الأصل الذي استند عليه الإجماع وليس بشيء لأن الإجماع أقوى الأدلة دلالة فلا وجه لذلك القول إلا أن يتوهم أن الإجماع ربما استند إلى القياس، وقد علم أن حكم الأصل لا يجوز أن يكون ثابتاً بالقياس. والجواب أن ثبوت الحكم في المجمع عليه إنما هو بالإجماع لا بسنده ولو فرض كون سنده الكتاب أو السنة وبعض الشارحين حار في الأمر فأتى بكلام لم يفهمه هو ولا غيره. قال: نعم يحتمل أن يكون الإجماع عن قياس ويدفع بأن كون حكم الأصل حينئذ عن قياس مانع في القياس والأصل عدم المانع انتهى. وأقول: أما قوله في الجواب الذي ذكره إنما هو بالإجماع لا بسنده فقد تضمن دعوتين: إحداهما أن دليل ثبوت الحكم المجمع عليه هو الإجماع، والأخرى انحصار الدليل في الإجماع. فأما الدعوى الأولى فيتوجه عليه فيها أنه إن أراد أن الإجماع دليل لذاته فهو ممنوع والاستدلال بقوله «لأن الإجماع أقوى الأدلة دلالة» غير صحيح إذ لا يلزم من كونه أقوى الأدلة دلالة أن يكون دليلاً لذاته كما هو ظاهر. وإن أراد أنه دليل باعتبار مستنده سقط جوابه واحتاج إلى موافقة الشارح المحقق في الجواب. وأما الدعوى الثانية فهي باطلة قطعاً وأكد القطع ببطلانها قوله «ولو فرض كون سنده الكتاب أو السنة» وكأنه نسي أو ما سمع قول الأئمة في مواضع لا تحصى الدليل على كذا الكتاب والسنة وإجماع الأمة مع القطع باستناد ذلك الإجماع من الأمة إلى ذلك الكتاب وتلك السنة، ولهذا لما حكى الزركشي هذا القول مقيداً بقوله «إلا أن يعلم النص الذي أجمعوا الأجلة» قال: ولم يحك المصنف في حكاية هذا الوجه أي هذا القول الاستثناء لأن القياس حينئذ

---

(١) في هامش بعض النسخ بعد وأقول هنا بياض ستة أسطر وفي بعضها بخطه.

الثاني عند اتحاد العلة لغواً للاستغناء عنه بقياس الفرع فيه على الأصل في الأوّل وعند اختلافها غير منعقد لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه في علة الحكم. مثال الأوّل قياس الغسل على الصلاة في اشتراط النية بجامع العبادة، ثم قياس الوضوء على الغسل فيما ذكر وهو لغو للاستغناء عنه بقياس الوضوء على الصلاة. ومثال الثاني قياس الرتق وهو انسداد محل الجماع على جب الذكر في فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع، ثم قياس الجذام على

على النص انتهى. وأما قوله «وبعض الشارحين حار في الأمر الخ» فهو مما ينادى عليه بالبهتان والتقول الواضح البطلان أو بفساد التصوّر ومزيد الجزاف والتهور، فما أحقه بقول القائل:

فكم من عائبٍ قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

وذلك لأن الذي وقع لبعض الشارحين وهو الشارح المحقق وهو ما حكاه له «قال نعم الخ». وحاصله كما هو رأي العين سؤال من جهة ذلك القيل وجواب عنه. أما السؤال فهو أنه يحتمل أن يكون الإجماع عن قياس وحكم الأصل لا يجوز أن يكون ثابتاً بالقياس فلا يجوز أن يكون ثابتاً بالإجماع المستند إلى القياس، لأن المثبت في الحقيقة هو مستند الإجماع. وحاصل الجواب أنه لا أثر لهذا الاحتمال لأنه من باب احتمال المانع والأصل عدمه. ثم يحتمل أن يكون هذا الكلام من الشارح على التحقيق وهو ظاهر كلامه حتى لو علم مضمون هذا الاحتمال امتنع القياس بناء على أن الإجماع ليس دليلاً لذاته بل باعتبار مستنده، ويؤيد هذا الاحتمال إطلاق كثير منهم الآمدي تعبيرهم بأنه يشترط في الأصل أن لا يكون فرعاً لغيره فأنه شامل لما صحبه إجماع. ويحتمل أنه على التنزل يعني لو تنزلنا مع هذا القيل واعتبرنا مستند الإجماع لم يصح منع القياس عند احتمال كون مستند الإجماع قياساً نظراً للاحتمال المذكور لأنه من باب احتمال المانع والأصل عدمه. وفائدة التنزل المبالغة في رد هذا القيل، وهذا الحاصل كما ترى لا حيرة فيه ولا فساد يعتريه مفهوم لكل عاقل ومعقول لكل فاضل لم يأت بنقل يرده ولا بمعنى صحيح يصده، ومن لم يجعل الله نوراً فما له من نور. نعم الكمال وشيخ الإسلام نازعاً فيما أفهمه كلام الشارح من أنه إذا ثبت حكم الأصل بالإجماع اشترط أن لا يكون عن قياس والمنازعة وإن كان لها اتجاه في الجملة، فإنا وإن قلنا الدليل في الحقيقة هو مستند الإجماع لكن حصل له مزية بالاتفاق على اعتقاده امتاز بها فجاز أن يخالف حكم غيره مما لم تتفق له تلك المزية إلا أن ما أفهمه كلام الشارح أوجه إذ لا فرق في المعنى فيما ثبت بالقياس بين أن يصحبه إجماع أو لا، إذ المحذور موجود في الحالين مع أن المنازعة فيه بذلك لا توجب إثبات الحيرة فيه، وأنه غير مفهوم له ولغيره كما يقوله الكوراني على أن كلام الشارح يحتمل التنزل كما تقدم وعليه يرتفع النزاع رأساً، ثم رأيت السيد السمهودي رد هذه المنازعة فإنه نقلها عن الكمال معبراً عنه بالمحشي وعقبها بقوله: وفيه نظر لأنه وإن كان أقوى من مجرد القياس لا ينتفي عنه التعليل السابق وهو كون القياس الثاني عند اتحاد العلة لغواً وعند اختلافها غير منعقد وإطلاق المصنف

الرتق فيما ذكر وهو غير منعقد لأن فوات الاستمتاع غير موجود فيه، والقول بأنه لا يثبت حكم الأصل بالإجماع إلا أن يعلم مستنده النص ليستند القياس إليه مردود بأنه لا دليل عليه. نعم يحتمل أن يكون الإجماع عن قياس ويدفع بأن كون حكم الأصل حينئذ عن قياس مانع في القياس والأصل عدم المانع.

(وكونه غير متعبد فيه بالقطع) كما ذكره الغزالي لأن ما تعبد فيه بالقطع إنما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أي اليقين كالعقائد، والقياس لا يفيد اليقين واعترض بأنه يفيده إذا علم حكم الأصل وما هو العلة فيه ووجودها في الفرع **(و)** كونه **(شرعياً إن استلحق)** حكماً **(شرعياً)** بأن كان المطلوب إثباته ذلك فإن لم يستلحقه بأن كان المطلوب إثباته غير ذلك بناء على جواز القياس في العقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم

وغيره صحة القياس على الأصل المستند إلى الإجماع محمول على ما إذا لم يعلم أن مستند الإجماع القياس جمعاً بين ذلك وقولهم إن الشرط ثبوت الأصل بغير القياس لأنا حينئذ قد علمنا ثبوته بالقياس ا هـ.

قوله: **(وكونه غير متعبد فيه بالقطع الخ)** فيه أمران: أحدهما قال الكوراني في شرح ذلك ما نصه: ومنها أي من شروط حكم الأصل كما عبر به في صدر عبارته كون حكم الأصل معتبراً فيه القطع واليقين فلا يمكن الإلحاق به، لأن القياس لا يفيد القطع على ما تقدم في أوّل الكتاب من أن الفقه من الظنون ا هـ. ومن نسخة عليها خطه بالإصلاح والتصحيح. وقوله في كل قليل بلغ بالأصل كتبه مؤلفه عفا الله عنه. ا هـ نقله. ولا يخفى فساد هذا الكلام ومناقضته لكلام المصنف وتناقضه في نفسه واختصاص دليله هو بالفقهيات مع عموم القياس لغيرها فلعله وقع في سهو أو النسخة الواقعة لي فيها سقم وإن كانت موصوفة بما تقدم. وثانيهما أنه استشكل ذلك على ما تقدم ترجيحه من جوازه في العقليات. وأقول: لا إشكال لأن العقليات أعم من القطعيات كما هو ظاهر فمجرد جوازه في العقليات لا ينافي في هذا الاشتراط، ولا ينافي ذلك ما ذكره الكمال في جواب السؤال الذي أورده لجواز أن لا يوافق المصنف عليه والغرض منع التعارض في كلامه فليتأمل قوله: **(واعترض الخ)** قال الهندي في توجيه الاشتراط المذكور: وقد عبر عنه بأن شرط الحكم أن يكون لم يتعبد فيه بالعلم وذلك لأن القياس التمثيلي لا يفيد إلا الظن إذ تحصيل العلم بالمقدمتين أعني كون هذا الحكم معللاً بالعلة الفلانية وحصول تمام تلك العلة في صورة الفرع متعذراً أو متعسر، فإثبات المسئلة العلمية به إثبات للعلمي بالظني وهو ممتنع، فلو حصل العلم بالمقدمتين على الندور لم يمتنع إثباته بالقياس التمثيلي لكنه لا يكون قياساً شرعياً مختلفاً فيه. وهذا أي الاشتراط يستقيم إن أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس الظني الذي هو مختلف فيه، فأما إن أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس كيف كان فلا يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه ا هـ فليتأمل قوله: **(بناء على**

الأصل شرعياً بمعنى أنه يكون غير شرعي، ولا بدّ فإن غير الشرعي لا يستلحقه إلا غير شرعي كما أن الشرعي لا يستحقه إلا شرعي. ولما ذكر الآمدي وغيره هذا الشرط بناء على امتناع القياس في العقليات واللغويات كما صرحوا به زاد المصنف فيه القيد المذكور ليبقى على شرطيته مع جواز القياس فيهما المرجح عنده (و)كونه **(غير فرع إذا لم يظهر للوسط)** على تقدير كونه فرعاً **(فائدة)** فإن ظهرت جاز كونه فرعاً **(وقيل)** يشترط كونه غير فرع **(مطلقاً)** وإلا فالعله في القياسين إن اتحدت كان الثاني لغواً، أو اختلفت كان الثاني غير منعقد كما تقدم. ودفع المصنف ذلك بأنه قد يظهر للوسط الذي هو الفرع في الأوّل والأصل في الثاني مثلاً فائدة كما يقال التفاح ربوي قياساً على الزبيب بجامع الطعم، والزبيب ربوي قياساً على التمر بجامع الطعم مع الكيل، والتمر ربوي قياساً على الأرز بجامع الطعم والكيل مع القوت، والأرز ربوي قياساً على البر بجامع الطعم والكيل والقوت الغالب، ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار بطريقه فيثبت أن العلة الطعم وحده، وأن التفاح ربوي كالبر، ولو قيس ابتداء علية بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع عليته فقد ظهر للوسط بالتدرج فائدة وهي السلامة من منع علية الطعم فيما ذكر، فتكون تلك القياسات صحيحة بخلاف ما لو قيس التفاح على السفرجل والسفرجل على البطيخ والبطيخ على القثاء والقثاء على البر فإنه لا فائدة للوسط فيها لأن نسبة ما عدا البر إليه بالطعم دون الكيل والقوت. نعم اعترض على المصنف بأن في قوله هنا مع قوله قبل ومن شرطه ثبوته بغير القياس تكراراً. وأجاب بقوله: لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع اشتراط ثبوته بغير القياس لأنه قد يثبت بالقياس ولا يكون فرعاً للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وإن

جواز القياس في العقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الأصل شرعياً) هذا صريح في أن العقليات غير شرعية وفيه نظر لأنها قد تكون شرعية ولذا مثل العقليات فيما سبق بجواز رؤيته تعالى قوله: **(فتكون تلك القياسات صحيحة)** قال شيخنا العلامة: كيف تكون صحيحة وما عدا القياس الأوّل لم يشارك فيه الفرع الأصل في علة حكمه إذ علة الربوية في الأرز هي الطعم والكيل والقوت الغالب وهي منتفية فيما عدا قياس الأرز ا هـ. وأقول: المراد أن كلاً منها صحيح باعتباره في نفسه بناء على تسليم أن العلة هي ما اعتبرت فيه مع قطع النظر عن كونه مبنياً على قياس آخر، فإن كان وجه اعتراضه أنه يتوجه منع كون العلة ما ذكرت فيه فهذا ليس زائداً على ما ذكره الشارح لأنه ذكر هذا في قوله الآتي «لا طائل تحته».

قوله: **(ولا يكون فرعاً للقياس)** المراد ثبوت حكم فيه. قال شيخنا العلامة: هذا الكلام يقتضي تخصيص الدعوى أعني قوله غير فرع بكونه غير فرع في القياس المذكور لا مطلقاً فيكون الغرض منه الاحتراز عن كونه فرعاً في القياس المذكور، ولا يخفى أن كل حكم هو أصل في قياس لا يمكن أن يكون فرعاً في ذلك القياس حتى يحترز عنه على أن الدعوى عامة إذ فرع

كان فرعاً لأصل آخر، وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع أن لا يكون ثابتاً بالقياس لجواز أن يكون ثابتاً بالقياس ولكنه ليس فرعاً في هذا القياس الذي يراد إثبات الحكم فيه انتهى. ولا يخفى أن هذا الكلام المشتمل على التكرار لا يدفع الاعتراض، وكيف يندفع والمدرك واحد كما تقدم وقد اقتصر الإمام الرازي ومن تبعه على المقول أوّلاً والآمدي ومن تبعه على المقول ثانياً

نكرة في سياق النفي معنى إذ هي في معنى قولك من شرطه أن لا يكون فرعاً فتخصيصها بذلك تخصيص من غير مخصص الخ فلتتم. وأقول: أما قوله «هذا الكلام يقتضي تخصيص الدعوى الخ» ففيه أن مجرد تخصيص الدعوى لا محذور فيه إذا وجد المقتضي لتخصيصها وسيتبين هنا. وأما قوله «ولا يخفى أن كل حكم هو أصل في قياس لا يمكن أن يكون فرعاً في ذلك القياس حتى يحترز عنه» فهو مبني على أن القياس الذي اشترط المصنف فيه أن يكون حكم الأصل غير فرع هو القياس المفرد وليس كذلك، بل هو القياس المركب من قياسين فأكثر كما قرّره الشارح قبل. فمراد المصنف أن اشتراط ما ذكر في هذا القياس المركب مقيد بما إذا لم يظهر للوسط فائدة، ولا يلزم من اشتراط ذلك في القياس المركب اشتراط كونه ثابتاً بالقياس مطلقاً لأنه قد يثبت بقياس ولا يكون فرعاً في هذا القياس الخاص وإن كان فرعاً لأصل آخر وقد أوضح ذلك المحشيان الكمال وشيخ الإسلام في حاشيتهما فراجعهما. وأما قوله «إذ الدعوى عامة» إلى قوله «فتخصيصها بذلك تخصيص من غير مخصص» فهو مبنيّ على ما فهمه من أن كلام المصنف في هذا الشرط باعتبار القياس المفرد، وقد عرفت إن كلامه ليس إلا باعتبار القياس المركب، وحينئذ فالتخصيص لمخصص أي مخصص وذلك لأن هذا القياس المركب هو الذي يتصور فيه أن يكون حكم الأصل فيه فرعاً فيه لأن مجموع قياسين أو أكثر فأمكن أن يكون حكم في ذلك المجموع أصلاً باعتبار بعض أجزاء ذلك المجموع وفرعاً باعتبار بعض آخر، ولما رأى المصنف جواز ذلك إذا ظهر للوسط فائدة ومنعه إذا لم يظهر احتاج إلى بيانه فتأمل. وأما قوله «على أن هذا الجواب لو صح الخ» فحاصله كما لا يخفى أن هذا الجواب لم يدفع الاعتراض والشارح قد صرح بذلك كما سيأتي تقريره، فالاعتراض به ليس زيادة على اعتراض الشارح بل مجرد إعادة له فلا فائدة فيه. والحاصل أن شيخنا لم يأت في هذا الكلام الذي أطال به بشيء صحيح سوى إعادة ما اعترض به الشارح فتأمل ولا تغفل قوله: **(المشتمل على التكرار)** وذلك لأن كلاً من قوله «لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع الخ» وقوله «وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع الخ» يغني عن الآخر قوله: **(لا يدفع الاعتراض)** وذلك لأن حاصل الاعتراض أن ما سبق يغني عما هنا وهذا لا يندفع بأن ما هنا لا يغني عما سبق كما هو حاصل الجواب، وإنما يندفع لو بين أن ما سبق لا يغني عما هنا وهو لم يبين ذلك. فإن قلت: هل يتأتى بيانه بأن هنا زيادة قيد لا تستفاد مما سبق فلم يغن ما سبق عما هنا؟ قلت: هذا لا يدفع تكرار المقيد هنا بتلك الزيادة لأنه لو ألحقها بما سبق فقال «ومن شرطه ثبوته بغير القياس إن لم يظهر له

أعني كونه غير فرع، فجمع المصنف بينهما من غير تأمل واستروح بما أجاب به. وتقييده للثاني بما إذا لم يظهر للوسط فائدة أخذاً من كلام الجويني في السلسلة كما بينه في شرح المختصر لا طائل تحته، وعلى تقدير اعتباره فكان ينبغي حمل إطلاقهم عليه لا أن يحكي بـ«قيل» ويصرح فيه بـ«مطلقاً» وهم لم يصرحوا به **(وأن لا يعدل عن سنن القياس)** فما عدل عن سننه أي خرج عن منهاجه لا لمعنى يقاس على محله لتعذر التعدية حينئذ كشهادة خزيمة قال ﷺ «من شهد له خزيمة فحسبه»[1] فلا يثبت هذا الحكم لغيره وإن كان أعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق كالصديق رضي الله عنه وقصة شهادة خزيمة رواها أبو داود وابن خزيمة. وحاصلها أن ﷺ ابتاع فرساً من إعرابي فجحده البيع وقال: هلم شهيداً يشهد علي فشهد عليه خزيمة بن ثابت أي دون غيره فقال له النبي ﷺ: ما حملك على هذا أو لم تكن حاضراً معنا؟ فقال: صدقتك بما جئت به وعلمت أنك لا تقول إلا حقاً. فقال ﷺ: من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه، هذا لفظ ابن خزيمة. ولفظ أبي داود «فجعل النبي ﷺ شهادته شهادة رجلين»[2]. وذكر أهل السير أنّ ذلك الفرس هو المسمى

فائدة» استغنى عن المقيد بها هنا قوله: **(كشهادة خزيمة)** قال شيخنا العلامة: واعلم أن في جعل الاكتفاء بشهادة خزيمة[1]. وأقول قد ذكر المحشيان الكمال وشيخ الإسلام أن منهاج القياس أن يعقل المعنى في الحكم ويوجد في محل آخر يمكن تعديته إليه، وأن العدول عن ذلك إما بأن لا يعقل المعنى في الحكم أو بأن يعقل المعنى لكن لم يتعد إلى محل آخر وأوضحا ذلك بالتمثيل ورتبا على ذلك اعتراضهما قول الشارح «لا لمعنى لما علم أنه قد يكون لمعنى لا يتعدى». وخطر لنا في جواب اعتراضهما بذلك أن قول الشارح «لا لمعنى» معناه لا لمعنى يتعدى لأنه المتبادر من المعنى في مباحث القياس، ولأن قوله «لتعذر التعدية» حينئذ يشعر به لأن تعذر التعدية متحقق بعدم تعدي المعنى، سواء وجد في نفسه أم لا. فحاصله حذف الصفة لقرينة ومثله شائع ذائع واقع في أفصح الفصيح. وحينئذ فقد يقال غاية ما أثبته مسلك التنبيه والإيماء المذكور أن علة الاكتفاء بشهادة خزيمة التصديق والعلم المذكوران أي الاستناد إلى مجردهما في فهم حل شهادته للنبي صلى الله عليه وسلم لظهور أنهما بنفسهما لا يليق كونهما سبب الاكتفاء مع مشاركة غيره له فيهما، بل كون العلة ذلك الاستناد فيما ذكر والسبق إليه والانفراد به هو مقتضى سياق الخبر وهو الذي قرن به الحكم. ألا ترى أن وقوع قوله «صدقتك الخ» جواباً لقوله عليه الصلاة والسلام «ما حملك الخ» يقتضي أن يكون معناه حملني على ذلك مجرد أني صدقتك الخ.

فترتيب الحكم حينئذ ليس إلا على حكم ما ذكر له على ذلك وهو معنى استناده إليه في

---

(١) بخطه بنقل كلامه بتمامه وهو ما قبل قوله ثم اعلم.

(٢) رواه البخاري في كتاب الجهاد باب ١٢. أبو داود في كتاب الأقضية باب ٢٠. النسائي في كتاب البيوع باب ٨١. أحمد في مسند (١٨٨/٥).

من خيل النبي ﷺ بالمرتجز لحسن صهيله (و) أن (لا يكون دليل حكمه) أي الأصل (شاملاً لحكم الفرع) للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل على أنه ليس جعل بعض الصور المشمولة أصلاً لبعضها بأولى من العكس. مثاله ما لو استدل على ربوية البر بحديث مسلم «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»[1] ثم قيس عليه الذرة بجامع الطعم فإن الطعام يتناول الذرة كالبر سواء. وسيأتي من شروط العلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على

حل الشهادة ومعلوم أنه غير موجود في غيره من الصحابة وغيرهم إذا حد ممن عداه لم يحمله مجرد ما ذكر على الشهادة له صلى الله عليه وسلم حتى لو فرض أن أحداً شهد له بعد ذلك لم يكن سنده مجرد ما ذكر، بل ما علمه من قصة خزيمة ولو سلم فلا يتصوّر أن يوجد فيه السبق إليه إذ من أوضح المحال بعد سبق خزيمة سبق غيره، وحينئذ فالذي أفاد ذلك المسلك التعليل به معنى لا يتعدى بل لا يتصور أن يتعدى وذلك مما يحقق العدول عن سنن القياس حتى يمتنع القياس عليه. وبذلك يعلم اندفاع ما أطال الشيخ بايراده لما تقرّر من أن الشارح لم يقصد نفي المعنى على الإطلاق بل نفي المعنى المتعدي، والذي أفاده المسلك المذكور هو المعنى الذي لا يتعدى وهو محقق للعدول المذكور، ويعلم أن المعنى الذي يدل عليه مسلك الإيماء أعم من أن يقتضي القياس لتعديه عن محله أو لا لعدم تعديه. ثم رأيت في حاشية الكمال عن تحرير شيخه أنه جعل شهادة خزيمة من الضرب الثاني وهو أن يعقل المعنى لكن لا يتعدى إلى محل آخر بناء على أنّ مفيد الاختصاص ليس هو النص وحده، بل هو مع دليل منع التعدية وهو تكريم خزيمة لاختصاصه بفهم حل الشهادة للنبي صلى الله عليه وسلم استناداً إلى إخباره كما دلت عليه القصة والتعدية تبطل ذلك اهـ. وفيه تصريح بأن الذي رتب عليه الحكم هو فهمه حل الشهادة، ولا خفاء في أن مآله هو وما ذكرناه من أنه الاستناد المذكور والسبق إليه واحد فتأمل قوله: (فإن الطعام يتناول الذرة كالبر سواء) قال شيخنا الشهاب: لا يخفى أن هذا الكلام إنما يطابق ما مضى أن لو كانت العبارة وأن لا يكون موضوع دليل حكم الأصل أو متعلقه شاملاً للفرع اهـ. وأقول: مطابقة هذا الكلام لما مضى أي قول المتن «ولا يكون دليل حكمه الخ» في غاية الوضوح فإن لفظ الطعام هو لفظ وهو قوله عليه الصلاة والسلام في حديث مسلم المذكور «الطعام بالطعام الخ» فقول الشارح «فإن الطعام» أي لفظ الطعام الذي هو لفظ الدليل يتناول أي يشمل الذرة كالبر تصريح بأن دليل حكم الأصل الذي هو البر شامل للفرع الذي هو الذرة فأي مطابقة وراء ذلك؟ فهذا الاعتراض لا منشأ له إلا الغفلة الفاحشة، وكأنه توهم أن الطعام في قول الشارح «فإن الطعام يتناول الخ» هو المعنى والمعنى ليس الدليل بل موضوع الدليل ومتعلقه وليس كذلك، بل المراد به اللفظ كما تقرر على أنه لو أريد به المعنى حصلت المطابقة أيضاً فإنه

---

(١) رواه مسلم في كتاب المساقاة حديث ٩٣. أحمد في مسنده (٦/٤٠٠).

المختار، فمقابله المبني على جواز دليلين على مدلول واحد كما سيأتي لا يأتي هنا كما يفهم من العلاوة السابقة في التوجيه. وأتى المصنف بالظاهر بدل الضمير الراجع إلى حكم الأصل المحدث عنه في قوله «دليل حكمه» وفي قوله (وكون الحكم) أي في الأصل (متفقاً عليه) وإلا

إذ اندرج في موضوع الدليل ومتعلقه كل من الأصل والفرع كان الدليل متناولاً لهما لأن اندراجهما في موضوعه ومتعلقه فرع دلالة الدليل على المعنى الصادق لهما، فالمطابقة على هذا التقدير أيضاً في غاية الوضوح. وبالجملة فهذا الاعتراض لم ينشأ عن تأمل صحيح فتأمل.

قوله: (فمقابله المبني على جواز دليلين على مدلول واحد كما سيأتي لا يأتي هنا) أي في دليل حكم الأصل الشامل لحكم الفرع يعني لا يمكن المقابل عدم اشتراط نفيه وإلا لزم التحكم إذ الحكمان مدلولان للدليل على السواء، فالقياس منتف لانتفاء لازمه وهو التحكم. قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب: واللفظ للأوّل. وأقول: من البين أن دليل العلة دال على حكم الأصل قطعاً إذ معنى الدلالة على العلة الدلالة على كونها معرفة للحكم المعين أو باعثاً عليه، فإذا فرض أنه دال على حكم الفرع كان دالاً على الحكمين قطعاً، فما قيل في أحدهما يلزم أن يقال في الآخر انتهى. أي فيلزم أن يأتي هنا مقابل ما يأتي فقول الشارح «لا يأتي» هنا ممنوع. وأقول: يمكن دفع ذلك بالفرق بين الموضعين بأن المقصود هنا إثبات حكم الأصل من هذا الدليل فإذا كان شاملاً لحكم الفرع أيضاً فلا وجه لجعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً لأن الحكمين تساويا في شمول النص لهما مع قصد إثبات حكم الأصل به فليس له مزية على حكم الفرع حتى يجعل أصلاً له، فلذا لم يجز ذلك المقابل هنا إذ في مقام إثبات الحكم لا معنى لجعل أحد المشمولين للدليل أصلاً للآخر بخلاف ما سيأتي فإن المقصود فيه إثبات مجرّد علة حكم الأصل من الدليل الشامل لحكم الفرع مع ثبوت حكم الأصل بدليل آخر يخصه فكان للأصل مزية حيث ثبت حكمه بدليل آخر يخصه ولم يقصد بهذا الدليل إثباته بل مجرد إثبات علته حتى صار هذا الدليل بهذا الاعتبار ليس دليل ثبوت حكم الأصل فهو بمنزلة ما لو تمحض للدلالة على ثبوت حكم الأصل بدون دلالة على علة حكمه، وذلك لا يمنع صحة القياس باعتبار دليل آخر يخص الأصل كما سيأتي. والحاصل أن جعل الشيء أصلاً للآخر باعتبار دليل شامل لهما لا معنى له بخلاف جعله أصلاً له باعتبار دليل يخصه فإن له معنى وإن كان هناك دليل آخر يعمهما بناء على جواز دليلين فتأمله فإنه ظاهر صحيح إن شاء الله تعالى، فظهر وجه جريان ذلك المقابل. ثم لا هنا فتأمل. ثم قال شيخنا العلامة: بل لو قيل هما مسئلة واحدة ما بعد قال العضد الخ.[1] وأقول: لما كان شموله حكم الفرع تارة يوجب الخلل من جهة حكم الأصل مع قطع النظر عن العلة وتارة يوجبه من جهة العلة مع قطع النظر عن حكم الأصل جعلوهما مسئلتين لبيان ذلك قوله: (وكون الحكم متفقاً عليه) أقول: أي ليقبل قطعاً بدليل قوله بعد «فإن

---

(١) بخطه تتمم عبارة العضد.

فيحتاج عند منعه إلى إثباته فينتقل إلى مسألة أخرى وينتشر الكلام ويفوت المقصود **(قيل بين الأمة)** حتى لا يتأتى المنع بوجه **(والأصح بين الخصمين)** فقط لأن البحث لا يعدوهما **(و)** الأصح **(أنه لا يشترط)** مع اشتراط اتفاق الخصمين فقط **(اختلاف الأمة)** غير الخصمين في الحكم بل يجوز اتفاقهم فيه كالخصمين وقيل يشترط اختلافهم فيه ليتأتى للخصم الباحث منعه فإنه لا مذهب له.

لم يتفقا الخ» فحاصله أنه ذكر أولاً موضع الاتفاق على القبول ثم موضع الاختلاف فيه فالموضع الثاني قرينة على المراد من الأول ولا إشكال في مثل هذا أصلاً. وقوله هنا «وإلا فيحتاج الخ» المتضمن لطلب الاحتراز عن الانتشار المذكور لا ينافي تحقق الانتشار في موضع الاختلاف الآتي لأن طلب الاحتراز هنا من الانتشار ليتحقق موضع الاتفاق فلا ينافي أن الأصح في موضع الاختلاف لم يلتفت إليه فتأمل.

قوله: **(ليتأتى للخصم الباحث منعه)** فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: يؤخذ من توجيه الأقوال الثلاثة أن تأتي المنع شرط عند الثالث مانع عن الأول وغير شرط ولا مانع عند الثاني الذي هو الأصح لكن تأتي المنع عند اشتراطه يحصل بأن يقول بعدم الحكم كل من عدا الخصمين أو بعضهم، فاشتراط اختلافهم لا وجه له انتهى. والقول الثالث هو المذكور بقول الشارح «وقيل يشترط اختلافهم فيه ليتأتى للخصم الباحث منعه» والقول الأول هو المذكور بقول المتن «قيل بين الأمة» والقول الثاني هو المذكور بقول المتن والأصح بين الخصمين وأنه لا يشترط اختلاف الأمة. وأقول: غرضه الاعتراض على الثالث في اشتراطه الاختلاف، ويجاب بأن مراده من اشتراط الاختلاف اشتراط عدم الاتفاق على الحكم أعم من اتفاقهم على عدمه أولاً. فإن قيل عبارته لا تدل على ذلك قلنا: سياقه واستدلاله كالصريح في ذلك مع أن المناقشة بمجرد عدم دلالة عبارته على ذلك أمر هين لا يسوغ دعوى أن الاشتراط لا وجه له على أنه يمكن أن يكون معنى قوله «اختلاف الأمة» اختلاف الأمة في الجملة مع الخصمين كما تقول «اختلف زيد مع عمرو» أي خالفه، ومخالفة الأمة للخصمين شاملة لاتفاقهم على خلاف ما اتفق عليه الخصمان ولاختلافهم فيه، وحينئذ يندفع الاعتراض بأن تأتي المنع للباحث لا يتوقف على اختلاف الأمة بل هو ممكن مع اتفاقهم على خلاف ما اتفق عليه الخصمان، ويمكن تنزيل كلام الشارح على ذلك. وقوله «غير الخصمين» لا ينافي ذلك لأن التقدير حينئذ اختلاف الأمة غير الخصمين مع الخصمين، وتلخيصه اختلاف من عدا الخصمين في الجملة مع الخصمين. وقوله «وقيل يشترط اختلافهم فيه» أي معهما وإرادة مثل هذه المعاني من مثل هذه العبارات غير عزيز كما لا يخفى على من له تتبع فليتأمل. وثانيها قال الكمال: هذا لا يلتئم مع اشتراط اتفاق الخصمين عليه انتهى.

وأقول: وجه عدم الالتئام أن اشتراط الاتفاق يدل على طلب سد باب المنع كما يدل عليه

(فإن كان) الحكم (متفقاً) عليه (بينهما ولكن لعلتين مختلفتين) كما في قياس حلي

قول الشارح وإلا فيحتاج عند منعه إلى إثباته الخ. وأن التعليل بقوله «ليتأتى للخصم الباحث منعه» يدل على طلب عدم سد باب المنع فهما متنافيان، وقد أشار شيخ الإسلام إلى دفع ذلك بأن المراد تأتي منعه من حيث العلة وإن لم يتأت منعه من حيث هو أي فاشتراط اتفاق الخصمين إنما هو لسد باب المنع عن حكم الأصل فلا ينافي التمكين من منع علة حكم الأصل، وقضية ذلك أن يكفي اختلاف الأمة في العلة دون الحكم. وقد يقال حاصل هذا طلب دفع المنع عن الحكم دون العلة، وهذا مع كون عبارة المصنف والشارح كالمصرحة بخلافه قد تستشكل معه هذه التفرقة لأن المنع في كل يحوج إلى الإثبات وقد يؤدي إلى الانتشار فلم طلب دفع المنع في الأول دون الثاني، اللهم إلا أن يقال: التأدية إلى الانتشار في الأول أتم. والوجه عندي في دفع ذلك أن يقال: إنه إنما يرد لو كان اشتراط الاتفاق على ظاهره وليس كذلك بدليل قوله الآتي «فإن لم يتفقا على الأصل» ولكن رام المستدل إثبات حكمه ثم إثبات العلة فالأصح قبوله فإنه يتحصل منه مع ما هنا أن الشرط أحد الأمرين، إما الاتفاق وإما الإثبات وحينئذ فيكون المراد باشتراط الاتفاق أنه الأولى والأقوى. ويوجه بأنه أقرب إلى ترك المنع المؤدي إلى الانتشار ومظنة لذلك وهذا لا يقتضي سد باب المنع قطعاً حتى ينافي التعليل بتأتي منع الخصم الباحث على أن التعليل بذلك لا يلزم أن يكون متفقاً عليه فليتأمل.

قوله: (فإن كان متفقاً عليه بينهما الخ) قال الكوراني في آخر كلامه عليه: هذا إذا اتفقا على حكم الأصل فإن لم يتفقا على ذلك ولكن قصد المستدل إثبات حكم الأصل ثم إثبات العلة فالأصح صحة ذلك وقبوله. والحق أن في هذا الكلام تناقضاً وتكراراً. أما التناقض فلأنه قدم أن من شروط الحكم في الأصل أن يكون متفقاً عليه هو المختار عنده، وقد سلم هنا أنه لا يشترط ذلك بل يجوز اختلافهما فيه لأن الأصل الذي هو محل الحكم ليس متفقاً عليه فالحكم بالأول، وأما التكرار فظاهر مما ذكرنا انتهى. وأقول: بل الحق الواضح الذي لا سترة به أنه لا تناقض ولا تكرار. أما أولاً فما ذكرنا من أنه إنما اشترط الاتفاق ليحصل الاتفاق على القبول وهذا لا ينافي جواز الاختلاف مع القبول على الأصح. وأما ثانياً فلأن ما هنا مقيد لما سبق فقوله هناك «أنه يشترط أن يكون متفقا عليه» أي حيث أراد الاحتراز عن الوقوع في الانتشار أو حيث لم يرد إثباته بالدليل وإلا فلا حاجة إلى الاتفاق. وكان الكوراني نسي ما اشتهر في هذا الفن من حمل المطلق على المقيد وفي فن الميزان من أنه لا تناقض بيه الإطلاق والتقييد وأن من شروط التناقض الاتحاد في الشرط والقيد مع وضوح عدم تحقق هذا الشرط هنا، فانظر بعد ذلك زعمه أن الحق التناقض والتكرار وأن التكرار ظاهر مما ذكره. قوله: (ولكن لعلتين) تقديره مثلاً ولكن ثبت لعلتين فليس الظرف صلة الاتفاق لعدم استقامته وفيه نظر، ويمكن كونه صلة الاتفاق لأن الاتفاق نشأ بواسطة العلتين لكن هذا لا يتأتى في مركب الوصف إذ لا يمكن

البالغة على حلي الصبية في عدم وجوب الزكاة فإن عدمه في الأصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية، والعلة فيه عندنا كونه حلياً مباحاً وعندهم كونه مال صبية **(فهو)** أي القياس المشتمل على الحكم المذكور **(مركب الأصل)** سمي بذلك لتركيب الحكم فيه أي بنائه على العلتين بالنظر إلى الخصمين **(أو)** كان الحكم متفقاً عليه بينهما **(لعلة يمنع الخصم وجودها في الأصل)** كما في قياس «إن تزوجت فلانة فهي طالق على فلانة التي أتزوجها طالق في عدم وقوع الطلاق بعد التزوج فإن عدمه في الأصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية، والعله تعليق الطلاق قبل ملكه والحنفي يمنع وجودها في الأصل ويقول هو تنجيز **(فمركب**

الوصف بالاتفاق للعلة مع الاختلاف في وجودها فالأقرب الأول. قال شيخنا العلامة: لا يخفى أن القسم الثاني لعلتين أيضاً لا لعلة كما هو ظاهره، فالصواب في التقابل أن يقال بعد قوله «مختلفتين» فإن منع الخصم علية علة المستدل لا وجودها في الأصل فهو مركب الأصل، وإن منع وجودها في الأصل فهو مركب الوصف انتهى. وأقول: السر فيما صنعه المصنف الإشارة إلى أنه لم يعتبر في التسمية بمركب الوصف وجود علة الخصم كما يفهم من توجيه الشارح تلك التسمية حتى لو فرض عدم تعليله بالكلية كانت التسمية بذلك بحالها، ولعل ذلك من دقائق هذا الكتاب فتأمل قوله: **(أي بنائه)** قال شيخنا العلامة: يشعر بأن مركباً في مركب الأصل ومركب الوصف من التركيب بمعنى البناء أي ترتيب شيء على آخر لا من التركيب ضد الأفراد ثم ساق عن العضد ما يخالف ذلك. وأقول: قد بين الكمال أن الشارح تابع في ذلك للآمدي وأنه أقرب مما سلكه العضد فراجعه، وبه يسقط ما أورده الشيخ فإن مجرد مخالفة العضد في مثل هذا خصوصاً مع متابعة مثل الآمدي مما لا محذور فيه ولا معنى للاعتراض به بوجه. والحاصل أن التركيب عند الشارح بمعنى البناء بخلافه عند غيره كالعضد وابن الهمام فإنه عند كل منهما بمعنى آخر كما يعلم من الكمال وغيره، والاختلاف بين الجميع في مجرد بيان معنى التركيب وإلا فسمي المركب في القسمين عند الجميع واحد، وإن هذه التسمية اصطلاحية فلا مشاحة فيها ولا توجه لما يقال يمكن أن يقال في مركب الوصف أن حكم الأصل بني على علتين باعتبار الخصمين وعليك بالتأمل.

قوله: **(أو لعلة)** أي أو كان متفقاً عليه بينهما ثابتاً أو معلولاً مثلاً لعلة أي عند المستدل فليس الظرف أيضاً صلة الاتفاق لفساده. وقوله «يمنع الخصم وجودها في الأصل» لا يخفى أن منعه وجودها فيه صادق مع قوله بها وبعدمها، فمنع الحنفي في المثال وجود التعليق في الأصل لا يقتضي أنه علة عنده فإنه في الواقع غير علة لعدم الوقوع عنده وإلا لخالف في الفرع في المثال، وقد ظهر من هذا أن من جملة ما يميز مركب الوصف عن مركب الأصل أن المعترض لا يعترض في مركب الأصل بمنع وجود العلة في الأصل بخلافه في مركب الوصف، وبهذا يظهر

الوصف) سمي القياس المشْتَمل على الحكم المذكور بذلك لتركيب الحكم فيه أي بنائه على الوصف الذي منع الخصم وجوده في الأصل.

(ولا يقبلان) أي القياسان المذكوران لمنع الخصم وجود العلة في الفرع في الأول وفي الأصل في الثاني **(خلافاً للخلافيين)** في قولهم يقبلان نظر الاتفاق الخصمين على حكم الأصل **(ولو سلم)** الخصم **(العلة)** للمستدل أي سلم أنها ما ذكره **(فأثبت المستدل وجودها)** حيث اختلفا فيه **(أو سلمه)** أي سلم وجودها **(المناظر انتهض الدليل)** عليه لتسليمه في الثاني وقيام الدليل عليه في الأول **(فإن لم يتفقا)** أي الخصمان **(على الأصل)** من حيث الحكم والعلة **(ولكن رام المستدل اثبات حكمه)** بدليل **(ثم إثبات العلة)** بطريق **(فالأصح قبوله)** في ذلك لأن إثباته بمنزلة اعتراف الخصم به، وقيل لا يقبل بل لا بد من اتفاقهما

اندفاع ما أورده الكمال هنا ومنازعته في انطباق كلام المصنف على المثال المذكور[١] قوله: **(ولا يقبلان)** أي لا ينهضان على الخصم كما أن اشتراط الاتفاق وغيره مما تقرر للنهوض على الخصم، أما مجرد ثبوت الحكم في حق القائس ومقلديه فيكفي فيه ثبوت حكم الأصل وعلته بطريق يقول به كما أشار إليه في شرح الورقات لا يقال الحكم بعدم القبول مع أن الخصم يمنع وجود العلة في الأصل في مركب الوصف ينافيه قوله الآتي «فإن لم يتفقا على الأصل» ولكن رام المستدل إثبات حكمه ثم إثبات العلة، والأصح قبوله فإنه في ذاك قد منع الخصم وجود العلة في الأصل أيضاً مع أن القياس مقبول أي ناهض على الخصم لأنا نقول: لا منافاة لأن الكلام هنا في مركب الوصف باعتبار مجرد الاتفاق على الحكم مع منع الخصم وجود العلة في الأصل بدون إثبات المستدل لها، والكلام هناك مع إثباته لها كما يصرح بذلك الكلام في المحلين.

قوله: **(حيث اختلفا فيه)** قال شيخنا الشهاب: أي وهو الفرع أي أثبتها في الفرع. هذا مراده فيما يظهر انتهى. ويخالفه قول شيخ الإسلام قوله «وجودها» أي في الأصل أو الفرع انتهى. وأظن أن ما قاله شيخنا أوجه قوله: **(فالأصح قبوله)** قال شيخنا العلامة: هذا لا يلائم ثم جعل اتفاق الخصمين شرطاً[٢] وأقول قد تقدم جواب ذلك بما يعلم منه الملائمة وعدم المنافاة بين الموضعين وأن أحدهما قرينة على المراد من الآخر. ويتحصل من مجموع الموضعين أن الشرط عند المصنف أحد الأمرين من الاتفاق أو الإثبات وهذا موافق في المعنى لعبارة العضد المذكورة كما لا يخفى، وأن الأصح هنا لا يشترط خصوص الاتفاق لاكتفائه بالإثبات المذكور وقبوله، وأن مقابله يشترط ذلك الخصوص لعدم اكتفائه بما ذكره، وبذلك كله يظهر سقوط ما أطال به وما زعمه من عدم الملاءمة وما دل عليه قوله «ويدل على أن القبول ممن رام الإثبات مبني على

(١) في هوامش النسخ بياض بخطه.

(٢) قبل قوله وأقول قد تقدم بياض وفي هوامش النسخ بخطه تتمم عبارته.

على الأصل صوناً للكلام عن الانتشار (**والصحيح**) أنه (**لا يشترط**) في القياس (**الاتفاق**) أي الإجماع (**على تعليل حكم الأصل**) أي على أنه معلل (**أو النص على العلة**) المستلزم لتعليله لأنه لا دليل على اشتراط ذلك بل يكفي إثبات التعليل بدليل، وقد تقدم أنه لا يشترط الاتفاق على وجود العلة خلافاً لمن زعمه وإنما فرق بين المسألتين لمناسبة المحلين

عدم اشتراط الاتفاق قول العضد الخ» من أن القبول مبني في كلام المصنف على اشتراط الاتفاق وكأنه توهم أن قوله «فإن لم يتفقا الخ» تفريع على اشتراط الاتفاق وليس كذلك كما هو ظاهر فتأمل. ثم رأيت شيخ الإسلام تعرض لدفع المنافاة بين الموضعين فراجعه قوله: (**والصحيح إنه لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الأصل أو النص على العلة**) أقول فيه أمران: أحدهما أن ظاهره أن المراد نص الشارح على نفس العلة لا على أنه معلل وبذلك يشعر قول الشارح «المستلزم لتعليله»، وقد نقلوا المخالفة في ذلك عن بشر وعبارة النهاية للهندي «لا يشترط في الأصل أن يكون قد انعقد الإجماع على أن حكمه معلل أو أن تثبت علته عيناً بالنص» وخالف فيه بشر المريسي فزعم أنه لا يقاس على أصول حتى يدل نص على عين علة ذلك الحكم أو ينعقد الإجماع على كونه معللاً انتهى. وظاهر صنيع الشارح أن هذا ليس قول بشر لاقتصاره على نقل ما سبق عنه. والثاني أن لقائل أن يقول: هذا يغني عنه قوله قبله «فإن لم يتفقا» إلى «فالأصح قبوله» فإنه يفيد عدم اشتراط الاتفاق على العلة اللهم إلا أن يجاب بأن المراد في ذاك أنهما لم يتفقا على أن العلة كذا مع اتفاقهما على أن الحكم معلل وفي هذا أنهما لم يتفقا على أن الحكم معلل.

قوله: (**بل يكفي إثبات التعليل بدليل**) أقول: هذا راجع للمسئلتين فإثبات التعليل في الأولى يعني إثبات أن الحكم معلل أي وأن علته كذا لأن مجرد إثبات أن الحكم معلل بدون تعيين العلة لا يتم به القياس فليتأمل، وإثبات التعليل في الثانية بمعنى إثبات ما هو العلة قوله: (**وقد تقدم أنه لا يشترط الاتفاق على وجود العلة**) أقول: الذي يظهر لي أن ما هنا وما هناك مسئلتان مختلفتان لا متحدتان فإن الاتفاق على وجود العلة في الأصل غير الاتفاق على أن الحكم معلل وغير النص على العلة. ومما يدل على اختلافهما بل يصرح به قول الشارح هناك «بل لا بد بعد الاتفاق على أن حكم الأصل معلل من الاتفاق على أن علته كذا» انتهى. فصور ما هناك بالاتفاق على عين العلة. ويمكن حمل عبارة المصنف عليه بأن يريد بقوله «على وجود العلة» وجود العلة المعينة وهو معنى قول الشارح أن علته كذا. وقد صور ما هنا بالاتفاق على أن حكم الأصل معلل ولا شبهة أن أحد الاتفاقين مباين للآخر وذلك يستلزم تباين المسئلتين. غاية الأمر أن نفي اشتراط الاتفاق على أنه معلل يستلزم نفي اشتراط الاتفاق على عين العلة من غير عكس، وحينئذ فيظهر أن قول الشارح «وإنما فرق بين المسئلتين الخ» إشارة إلى جواب سؤال تقدير السؤال أن هاتين المسئلتين متناسبتان يصح تعلقهما بكل من الأصل وحكم الأصل فكان

(الثالث) من أركان القياس **(الفرع وهو المحل المشبه)** بالأصل **(وقيل حكمه)** وقد تقدم أنه لا يتأتى قول كالأصل بأنه دليل الحكم **(ومن شرطه)** أي الفرع **(وجود تمام العلة)** التي في الأصل **(فيه)** من غير زيادة أو معها كالإسكار في قياس النبيذ على الخمر، والإيذاء في قياس الضرب على التأفيف لتعدي الحكم إلى الفرع. وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب أن يساوي في العلة علة الأصل لإيهامه أن الزيادة تضر **(فإن كانت)** أي العلة **(قطعية)** بأن

ينبغي جمعهما في محل واحد. وحاصل الجواب إما أنه ذكر في كل محل ماله به مزيد مناسبة وهو المراد بقوله «لمناسبة المحلين» أي لمزيد مناسبة ما في كل محل له. وبيان ذلك أن قوله «ولا الاتفاق على وجود العلة فيه» أنسب بالأصل لأنه الذي يوصف بوجود العلة فيه فإنه محلها وهي وصفه القائم به فلذا ذكره فيه، وإن قوله «لا يشترط الاتفاق على حكم الأصل» أنسب بحكم الأصل لأن التعليل يتعلق به ابتداء فلذا ذكره فيه. وأما أن كلاً من المسئلتين مناسب لكل من المحلين فذكر في كل محل مسئلة لوجود المناسبة بينهما وهو المراد بقوله «لمناسبة المحلين» أي لأن كلاً يناسب المحلين فأي واحدة ذكرت في محل حصلت المناسبة في ذكرها. بقي عليه سؤال آخر وهو أن إحداهما تغني عن الأخرى كما أشرنا إليه لاستلزامها إياها كما أشرنا إليه له فلم صرح بهما جميعاً وهذا لا يشمله قول الشارح «إشارة إلى السؤال» وإنما فرق بين المسئلتين؟ ويجاب بأنه صرح بهما جميعاً اهتماماً بكل واحدة وما فيها من الخلاف، وبهذا يجاب أيضاً عما يقال إن كلاً منهما يغني عن نفي اشتراط النص على العلة فتأمل قوله: **(وجود تمام العلة)** أقول: فائدة تمام التأكيد ودفع توهم الاكتفاء بغالب أجزائها أو إرادة العلة الناقصة وهو بعض أجزاء العلة قوله: **(من غير زيادة أو معها)** أقول: المراد الزيادة بنحو الشدة أو القطع إذ لا يتصور الزيادة باعتبار نفس العلة على ما سيأتي بيانه.

قوله: **(وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب أن يساوي في العلة علة الأصل لإيهامه إن الزيادة تضر)** قال شيخنا العلامة: إن قبح هذا الإيهام هنا فليقبح أيضاً في قول المصنف في حد القياس لمساواته في علة حكمه فيضر فيه لخروج الأولى منعه انتهى. وقال الكوراني ما نصه: وإنما عدل عن عبارة ابن الحاجب وهي تساوي الفرع في العلة لعلة الأصل لإيهامه عدم جواز الزيادة مع أنها لا تضر كما في قياس ضرب الوالدين على التأفيف، وهذا كلام قليل الجدوى لأن مختار ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس في شيء، بل فهم المعنى إنما هو بحسب اللغة فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب ولا نفع فيما فعله المصنف. وقال إمام الحرمين في البرهان: صار معظم الأصوليين إلى أن هذا ليس معدوداً من القياس. قال الغزالي في المستصفى بعد تسميته هذا قياساً لعدم توقفه على فكر واستنباط: وأما إذا كان المسكوت مساوياً للمنطوق فربما اختلفوا في تسميته قياساً. وقال الإمام في المحصول: شرط الفرع أن توجد فيه علة الأصل من غير تفاوت البتة لا في الماهية ولا في الزيادة والنقصان

....

انتهى. وأقول: أما ما أورده شيخنا فجوابه تسليم وجود ذلك الإيهام في حد المصنف القياس لكن هذا لا يمنع حسن تعبير المصنف هنا ومزيته بسلامته من هذا الإيهام كما هو ظاهر، فإن ترك الأمر المستحسن في موضع لا يقدح في حسن ارتكابه في موضع آخر كما لا يخفى. والحاصل أن الاحتراز عن الإيهام وإن ضعف أرجح من تركه قطعاً، وأن مراعاته في أحد الموضعين أو المواضع أمر مستحسن وإن أهمل في غيره على أن في العدول هنا تنبيهاً للفطن على المراد في بقية المواضع وغيره الفطن لا اعتبار به. فإن قلت: فلم آثر هذا الموضع بالعدول على التعريف وهلا عكس؟ قلت: لأن التعريف كثيراً ما يتساهلون فيه وقد يكون رسماً وبالأعم والأخص فلم يوثق بالتنبيه فيه لسبق الذهن فيه إلى حمله على المساهلة وعلى أحد تلك الوجوه بخلاف الشروط فإنه يهتم بضبطها وتحريرها فكان التنبيه في بيانها أتم وأولى. وأما تقييد الشيخ بإداة الشك في قوله «إن صح هذا الإيهام» فليس في محله فإن حقيقة المساواة تنافي الزيادة، فاعتبار المساواة إن لم يتبادر منها حقيقتها المنافية للزيادة فلا أقل من أن يتوهم منها ذلك إذ التوهم ليس إلا مجرد تجويز الشيء وتجويز المعنى الحقيقي للفظ ولو بالنظر لبعض المخاطبين أمر لا أقل منه فكيف يتوقف في صحة ذلك الإيهام لا سيما وقد علمت مما سقناه عن الكوراني خلافاً في أن مفهوم الأولى من باب القياس. فإن قلت: مذهب ابن الحاجب أن مفهوم الموافقة ليس من باب القياس فلا فرق على مذهبه بين التعبيرين فلا موقع لهذا الكلام.

قلت: ستعلم قريباً جواب هذا. وأما ما قاله الكوراني فهو في غاية السقوط والفساد. فأما قوله «وهذا كلام قليل الجدوى» فهو مبني على هذه المقدمات التي ذكرها وسنبين فسادها فلا اعتبار به. وأما قوله «لأن مختار ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس في شيء بل فهم المعنى إنما هو بحسب اللغة» فإما ما ذكره من أن ما ذكر مختار ابن الحاجب فإن أراد أنه عنده ليس بقياس مطلقاً فهو باطل لأن ابن الحاجب لما استدل على مختاره بقوله «لنا القطع بذلك» أي بإفادة تلك الصيغ لغة قبل شرع القياس قال المولى التفتازاني: إن قوله «قبل شرع القياس» إشارة إلى أن المراد أنه ليس من القياس الذي جعله الشارع حجة وإلا فلا نزاع في أنه إلحاق لفرع بأصل بجامع إلا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار إلى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي انتهى. وإن أراد أنه عنده ليس بقياس شرعي فهو مسلم لكنا لا نسلم أن الزيادة إنما تتصور في المفهوم بل تتصور في غيره أيضاً، ولهذا لما قال ابن الحاجب في شروط الفرع وتبعه العضد منها أن يساوي في العلة علة الأصل فيما يقصد من عين أو جنس قال: وأن يساوي حكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس انتهى. قال المولى التفتازاني: ثم المساواة في العلة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى أو أدنى، وكونه أقوى أو أدنى لا ينافي المماثلة لحكم الأصل لأن المراد بها عدم الاختلاف في عين الحكم وجنسه، والمراد بالعينية المساواة في تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف إلا بالعدد. فقوله «فيما يقصد من عين

أو جنس» إشارة إلى أنه لا تجب المساواة في شخص أو قوة وضعف أو قطع وظن ونحو ذلك انتهى. فإن قوله «والمراد بالعينية الخ» راجع للعينية في كل من العلة والحكم لما هو ظاهر وقد صرح في ذلك بأنهما قد يتفاوتان بزيادة أحدهما بوصف القوّة أو القطع أو نحو ذلك، وهذا هو مراد المصنف بالزيادة في هذا المقام لا زيادة الكمية بخصوصها فإنه لم يقيد بها بل الكلام في صحة إرادة زيادة الكمية ههنا لأن الجزء الموجود في أحدهما دون الآخر إن كان معتبراً في العلة فلم توجد بتمامها فيهما فيمتنع القياس، وإن لم يكن معتبراً فيها فلم تتصور زيادة العلة في أحدهما. وقد يقال لا مانع من اعتبار الشارع في العلة مما له أجزاء كونها القدر المشترك بين المجموعات المؤلفة من أجزائه كمجموع اثنين ومجموع ثلاثة، وهكذا فتتصور الزيادة بالكمية في أحدهما دون الآخر فتأمل. وإذا علمت ذلك علمت أن استدلاله بقوله «لأن مختار ابن الحاجب الخ» حقيق بقوله القائل:

سارت مشرّقة وسرت مغرّباً ... شتان بين مشرّق ومغرّب

فإن هذا الدليل بمعزل عن مطلوبه كما لا يخفى، وعلمت بطلان قوله «فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب» إذ قد تبين بما قررناه صحة القدح فيه بما ذكره المصنف. وقوله «ولا نفع فيما فعله المصنف» إذ قد بان أنه نافع أيّ نفع. وأما ما ذكره من أن المصنف تبعه في اختيار ما ذكر فهو باطل بلا تردد مع قول المصنف في صدر هذا الكتاب «ثم قال الشافعي والإمامان - أي إمام الحرمين والإمام الرازي - دلالته أي مفهوم الموافقة قياسية وقيل لفظيه الخ» فإنه نص في اختيار الأول بلا شبهة حيث قدمه ونسبه لإمامه الشافعي وللإمامين وأخر الثاني وحكاه بصيغة التضعيف، ومع قوله في غير هذا الكتاب كشرح المنهاج ما نصه: الحالة الثانية أن يدل الخطاب على الحكم بمفهومه، فأما أن يكون ما دل عليه بالمفهوم لازماً عن مفرد أو عن مركب واللازم عن المفرد قد يكون المقتضي لكونه لازماً هو العقل وقد يكون الشرع، واللازم عن المركب قد يكون موافقاً للمنطوق فيما اقتضاه من الحكم وقد يكون مخالفاً. ثم قال: الثالث اللازم عن اللفظ المركب وهو موافق لمدلول ذلك المركب في الحكم إلى أن قال: واختلفوا في دلالة النص عليه هل هي لفظية أم قياسية؟ والذي عليه الجمهور أنها قياسية. قال الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع: وهو الصحيح لأن الشافعي سماه القياس الجلي انتهى. فهذه نصوص المصنف معلنة باختياره أن هذه الدلالة قياسية فيا ليت شعري أي سند للكوراني بعد هذا فيما نسبه إليه؟ وإذا علمت ذلك علمت بطلان استدلاله بأن المصنف تبع ابن الحاجب في اختيار ما ذكره وبطلان قوله «ولا نفع فيما فعله المصنف» على أنا لو سلمنا أن مختار المصنف ما زعمه ترجح تعبيره بموافقته سائر الأقوال فإن ما وافق سائر الأقوال أولى لأنه أفيد وأنفع لما هو معلوم، فقد ظهر أن فيما فعله المصنف بكل تقدير نفعاً أي نفع. وأما قوله «قال إمام الحرمين في البرهان صار معظم الأصوليين إلى أن هذا ليس معدوداً من القياس واستدلاله بكلامه هذا» فليس بشيء بعدما

قطع بعلية الشيء في الأصل، وبوجوده في الفرع كالإسكار والإيذاء فيما تقدم **(فقطعي)** قياسها حتى كأنّ الفرع فيه تناوله دليل الأصل.

تبين من أن مختار المصنف خلافه وأن الزيادة غير منحصرة في مفهوم الموافقة بل هي متصورة في غيره كما تقدم، على أن نقل البرهان عن المعظم معارض بنقل المصنف في شرح المنهاج خلافه عن الجمهور كما تقدم. وكذا يقال في قوله «قال الغزالي في المستصفى الخ».

وأما قوله «وقال الإمام في المحصول شرط الفرع أن توجد فيه علة الأصل من غير تفاوت لا في الماهية ولا في الزيادة والنقصان انتهى» فاعلم أن عبارة المحصول هكذا: الباب الثالث في الفرع وشرطه أن يوجد فيه مثل علة الحكم في الأصل من غير تفاوت البتة لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان لأن القياس عبارة عن تعدية الحكم من محل إلى محل. والتعدية لا تحصل إلا إذا كان الحكم المثبت في الفرع مثل المثبت في الأصل انتهى. فلعل في نسخة الكوراني من المحصول أو في نسخة الواقعة لنا من تأليفه سقماً. ثم لا يخفى أن الاستدلال بعبارة المحصول تتوقف على أن قوله «ولا في الزيادة ولا في النقصان» عائد لعلة الحكم دون الحكم وهو ممنوع لجواز أن يعود للحكم دون العلة ولهذا قال شارحه الإمام الأصفهاني: وأما قوله «من غير زيادة ولا نقصان» فذلك يعود للحكم دون العلة فإن الحكم قد يثبت في الفرع بطريق الأولى ونظائره كثيرة منها: تحريم ضرب الأب قياساً على تحريم التأفيف انتهى. ويؤيد هذا المعنى التعليل بقوله «لأن القياس عبارة الخ» فإن هذا التعليل بحسب ظاهره لا يلائم إلا العود إلى الحكم ويناسبه أن مذهب الإمام أن مفهوم الموافقة من باب القياس كما تقدم نقله عنه في عبارة جمع الجوامع، فوجب أن لا تمتنع عنده الزيادة والنقصان في العلة لمنافاة ذلك ما ذهب إليه، ولو سلم فيجوز حمل الزيادة في كلامه على الزيادة من حيث الكمية لأن ذلك ينافي وجود العلة بتمامها فيها لفقدها ما فقد شيء من أجزائها، وفي كلام المصنف على غير ذلك كالزيادة بصفة القوّة أو القطع فلا منافاة بينهما بل تفاوت العلة في بعض المواضع بزيادة نحو القوّة ضروري لا يتصور منعه. ألا ترى مزيد تفاوت المسكرات في الإسكار قوّة وضعفاً والمطعومات في الاقتيات كذلك فلا يتأتى لأحد منع ذلك فتأمل.

قوله: **(وبوجوده في الفرع)** قال شيخنا العلامة: ليس هذا من مفهوم العلة القطعية بل زائد عليه ذكره لما يكون به القياس قطعياً انتهى. وأقول: لا مانع من كونه من مفهوم العلة القطعية هنا وهي القطعية بالنسبة للأصل والفرع، بل قد يقال: يتعين هنا إرادة هذه لأن المصنف رتب قطعية القياس على قطعيتها ولا يتأتى هذا الترتيب إلا على هذا التقدير. فقطعيتها بالنسبة للأصل هو القطع بعلية ذلك الشيء في الأصل، وبالنسبة للفرع هو القطع بوجود ذلك الشيء في الفرع لأن من لازم القطع بالوجود في الفرع لما قطع بعليته في الأصل القطع بعليته في الفرع، وهذا أوفق بظاهر كلام الشارح كالمصنف من غير محذور ويلزم عليه قوله: **(فقطعي قياسها)** قال شيخنا العلامة: يعني أن المقطوع به هو القياس الخ. وأقول: فيه أمران: الأول أن

الاستدلال بقوله «إذ لا يكون الفرع أقوى من أصله» ممنوع يؤيد المنع ما تقدم عن المولى التفتازانى من قوله «ثم المساواة في العلة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى»، وقول الإسنوي في شرح المنهاج «الأمر الثاني الحكم الذي في الأصل». قال في المحصول: فينظر فيه فإن كان قطعياً فيستحيل أن يكون الحكم في الفرع أولى منه. قال: لأنه ليس فوق اليقين مرتبة. والذي قاله مبني على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه في الخبر المتواتر قال: فإن لم يكن قطعياً أي سواء كان القياس قطعياً أو لم يكن، فثبوت الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الأصل وقد يكون مساوياً له وقد يكون دونه انتهى. وفيه كما ترى تصريح بأن الحكم قد يكون ثبوته في الفرع أولى فيكون أقوى سواء كان ثبوته في الأصل قطعياً أو ظنياً بناء في الأول على تفاوت العلوم كما هو الحق. فالصواب أن جعل الشارح القطعي هو القياس دون الحكم لأن قطعية العلة بالمعنى الذي ذكره إنما يقتضي قطعية القياس أعم من أن يكون مع قطعية الحكم أو بدونها، فقد قال الإسنوي في شرح المنهاج ما نصه: هذه المسئلة قررها الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول الكلام هنا في أمرين: أحدهما القياس والثاني الحكم الذي في الأصل، فأما القياس نفسه وهو الإلحاق والتسوية فقد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً. فالقطعي كما قاله في المحصول يتوقف على مقدمتين: إحداهما العلم بعلة الحكم، والثاني العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع، فإذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم في الفرع، سواء كان ذلك الحكم مقطوعاً به أو مظنوناً ثم مثل له ـ أعني الإمام ـ بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فإنه قياس قطعي لأنا نعلم أن العلة هي الإيذاء ونعلم وجودها في الضرب ولكن الحكم ههنا ظني لأن دلالة الألفاظ عنده لا تفيد إلا الظن كما تقدم نقله عنه، فتلخص أن القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني. وحاصله أنا قطعنا بإلحاق هذا الفرع لذلك الأصل في حكمه المظنون، وأما القياس الظني فهو أن نكون إحدى المقدمتين أو كلتاهما مظنونة انتهى. فإن قلت: بين المقدمة الأولى وهي العلم بعلة الحكم وظنية الحكم تنافٍ إذ يلزم من ظنيته ظنية العلة إذ لا يتصور أن يكون هو مظنوناً وعلته قطعية. قلت: لا نسلم ذلك بل يجوز أن يجتمع ظن الحكم والقطع بعلته بمعنى أن هذا الحكم الذي ظن لا يمكن أن تكون علته إلا كذا أي إن كان الحكم ما ظننا فليست العلة إلا ذلك فتأمل. والأمر الثاني أن جواب النظر الذي ذكره واستدل له مع كونه مناقشة في التمثيل أنه يجوز أن يكون مبني تمثيل الشارح توفر القرائن الموجبة للقطع بإلغاء الخصوصية نحو قوله عليه الصلاة والسلام «كل مسكر خمر»[1] ومبني ما ذكره العضد كابن الحاجب قطع النظر عن تلك القرائن

(١) رواه مسلم في كتاب الأشربة حديث ٧٣ــ ٧٥. البخاري في كتاب الأدب باب ٨٠. الترمذي في كتاب الأشربة باب ١، ٢ ابن ماجه في كتاب الأشربة باب ٩، ١٣. الموطأ في كتاب الضحايا حديث ٨. أحمد في مسند (١/٢٧٤).

فإن كان دليله ظنياً كان حكم الفرع كذلك **(أو)** كانت **(ظنية)** بأن ظن علية الشيء في الأصل وإن قطع بوجوده في الفرع **(فقياس الأدون)** أي فذلك القياس ظني وهو قياس الأدون **(كالتفاح)** أي كقياسه **(على البر)** في باب الربا **(بجامع الطعم)** فإنه العلة عندنا في الأصل ويحتمل ما قيل إنها القوت أو الكيل وليس في التفاح إلا الطعم فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر المشتمل على الأوصاف الثلاثة، فأدونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة إذ لا بد من تمامها كما تقدم. والأول أي القطعي يشمل قياس الأولى

على أنه يجوز أن يكون الشارح قصد بهذا التمثيل ردّ ما قالاه فإنا نقطع باطلاعه على ما قالاه ومخالفيه عن قصد فتأمل.

قوله: **(فإن كان دليله ظنياً كان حكم الفرع كذلك)** إشارة إلى أن قطعية القياس لا تستلزم قطعية الدليل وقد سبق إيضاحه في كلام الإسنوي قوله: **(أو ظنية فقياس الأدون)** فإن قلت: كان القياس أن يقول «فظني» قلت: اكتفى عن ذلك بفهمه من المقابلة وعدل إلى إفادة فائدة زائدة. قوله: **(بأن ظن علية الشيء في الأصل وإن قطع بوجوده في الفرع)** أقول: بقي ما إذا قطع بعلية الشيء في الأصل وظن وجوده في الفرع وظاهر أنه من قبيل الظني فانظر لم تركه الشارح. ويمكن أن يجاب بحمل «بأن» على التمثيل كما هو عادته تبعاً للرافعي والنووي وحكمه عدم تصريحه بذلك بعده إذ يبعد أن يعلم قطعاً أن علة الأصل كذا ويظن وجودها في الفرع فقط لأن الفرع أمر معلوم متميز والغالب فيما هو كذلك الإحاطة بصفاته نفياً وإثباتاً فليتأمل قوله: **(فأدونية القياس من حيث الحكم إلى آخره)** هذا واضح في نحو هذا المثال وإلا فقد يكون القياس ظنياً ويكون الحكم في الفرع أولى منه في الأصل لنحو أشدية العلة أو أظهريتها في الفرع، فالوجه أن القياس الظني قد يكون أولى أو مساوياً كما سيأتي إيضاحه أخذاً من كلام الهندي. قوله: **(والأوّل أي القطعي إلى آخره)** قال شيخنا العلامة: ظاهره أن الأقيسة ثلاثة: أولى ومساوٍ وأدون الخ. وأقول: ما ذكره من قضية كلام العضد والمصنف والشارح في الكلام على مفهوم الموافقة من أن القياسين يكونان في القطعي والظني لا يتجه غيره إذ لا يخفى أنه يمكن أن تكون العلة ظنية في كل من الأصل والفرع لكنها في الفرع أتم وأقوى فيكون ثبوت الحكم فيه أولى ويكون القياس ظنياً مع أنه قياس أولى، أو فيهما على السواء فيكون ثبوت الحكم في الفرع مساوياً لثبوته في الأصل ويكون القياس ظنياً مع أنه قياس مساوٍ، ولا يخفى أنه لو عكس تمثيل المصنف للأدون أعني قوله «كالتفاح إلى آخره» بأن قيس البر على التفاح بجامع الطعم لكان ذلك من قياس الأولى قطعياً مع أنه ظني. لا يقال لا يصح قياس البرّ على التفاح لكون البرّ منصوصاً عليه لأنا نقول: والتفاح منصوص عليه بقوله «الطعام بالطعام» الحديث. والنص ولو بالعموم يمنع القياس عند من يمنع القياس في المنصوص مع أن المصنف مثل بقياس التفاح على البرّ والقياس الفاسد من إفراد القياس أيضاً كما تقدّم في الكلام على التعريف.

والمساوي أي ما يكون ثبوتُ الحكم فيه في الفرع أولى منه في الأصل أو مساوياً كقياس الضرب للوالدين على التأفيف لهما، وقياس إحراق مال اليتيم على أكله في التحريم فيهما.

والحاصل أن الوجه أن كلاً من الأولى والمساوي يكون من أقسام الظني أيضاً لما تقرّر، وحينئذ يشكل حصر المصنف الظني في الأدون حيث قال: وإن كانت ظنية فقياس الأدون. وقد تبعه الشارح على ذلك كما ترى إلا أن يريد أنه قد يكون قياس الأدون أو أن هذا اصطلاح آخر وهو تسمية الظني مطلقاً أدون، وقد وقع في كلام الهندي أن الظني أيضاً ينقسم إلى الأولى والمساوي وجعل الأدون غيرهما فإنه قال في المسألة السادسة: المسكوت عنه قد يكون أولى بالحكم من المنصوص عليه وقد يكون مثله فيه من غير تفاوت البتة، وكل واحد من هذين النوعين ينقسم إلى قطعي وإلى ظني أي ما يعرف قطعاً أنه أولى بالحكم أو مثله أو يعرف ذلك ظناً، وقد يكون المسكوت عنه دون المنصوص في ثبوت الحكم فيه. انتهى باختصار بسط كبير في تقرير هذه الأقسام وأمثلتها وغير ذلك. لا يقال قد يراد بالأدون ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الأصل من حيث احتمال أن تكون العلة غير ما ظن أنه العلة من الأوصاف الموجودة في الأصل دون الفرع، وقد يراد به ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الأصل من حيث إن المعنى المعلل به أتم وأقوى في الأصل منه من في الفرع. فكلام المصنف والشارح باعتبار المعنى الأوّل كما يدل عليه تقرير الشارح لتمثيل المصنف، ألا ترى إلى قوله «فإنه العلة عندنا في الأصل» ويحتمل ما قيل إنها القوت أو الكيل إلى أن قال: فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البرّ المشتمل على الأوصاف الثلاثة. فأدونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة إذ لا بد من تمامها كما تقدّم. وقول المصنف في شرح المنهاج «قلنا هو أي التفاح مساوله» أي للبر في الطعم وثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر لأن البر مكيل مقتات مطعوم فهو ربوي على كل الاحتمالات والتفاح ربوي على احتمال واحد وهو كون العلة الطعم، والثابت على كل الاحتمالات أقوى من الثابت على احتمال واحد انتهى.

وحينئذ فهو لا ينافي ثبوت الأولوية أو المساواة بالاعتبار الثاني كما اقتضاه كلامهما في بحث المفهوم كما تقرّر لأنا نقول: كون كلامهما باعتبار الأوّل لا يقتضي تخصيص الظني بالأدون لظهور أن الأولوية تتصوّر فيه مع ذلك الاعتبار كما في عكس تمثيل المصنف المذكور كما تبين، فالأوجه جريان كل من الأدونية والأولوية فيه بالاعتبارين. ثم قد يجتمع الاعتباران بأن يشمل الأصل على جميع الأوصاف المحتملة للعلية دون الفرع ويكون المعنى الذي ظن عليته أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع فإن الأدونية حينئذ بالاعتبارين كما أن الأولوية في عكس مثال المصنف المذكور بالاعتبارين أيضاً كما هو ظاهر. وقد ينفردان كما لو كان ذلك المعنى أتم وأقوى في الفرع منه في الأصل مع عدم اشتمال الأصل على جميع تلك الأوصاف، فإن الأدونية حينئذ بالاعتبار الأوّل دون الثاني، وكما لو قطع بعلية الشيء في الأصل وظنّ وجوده في الفرع

(وتقبل المعارضة فيه) أي في الفرع **(بمقتض نقيض أو ضد لا خلاف الحكم على المختار)** وقيل لا تقبل وإلا لانقلب منصب المناظرة إذ يصير المعترض مستدلاً وبالعكس، وذلك خروج عما قصد من معرفة صحة نظرالمستدل في دليله إلى غيره. وأجيب بأن القصد من المعارضة هدم دليل المستدل لا إثبات مقتضاها المؤدّي إلى ما تقدم. وصورتها في الفرع أن يقول المعترض للمستدل ما ذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضيه أو ضدُه. مثال النقيض المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالوجه فيقول المعارض مسح في الوضوء فلا يسنّ تثليثه كمسح الخف. ومثال الضدّ الوتر واظب عليه النبيّ ﷺ فيجب كالتشهد فيقول المعارض مؤقت بوقت صلاة من الخمس فيستحب كالفجر، وأمّا المعارضة بمقتضى خلاف الحكم فلا تقدح قطعاً لعدم منافاتها لدليل المستدل كما يقال اليمين الغموس قول يأثم قائله فلا توجب الكفارة كشهادة الزور فيقول

على وجه أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع فإن الأدونية حينئذ بالاعتبار الثاني دون الأوّل. لا يقال كلام المصنف والشارح في تفسير الظني لا يشمل هذا القسم لاعتبار الشارح ظنية علية الشيء في الأصل لأنا نقول: أراد الشارح مجرّد التمثيل فقوله «بان» بمعنى «كان» بدليل مقابلة الظني للقطعي الذي اعتبر فيه القطع بعلية الشيء في الأصل وبوجوده في الفرع وقد ينتفيان كما لو قطع بعلية الشيء في الأصل وظنّ وجوده في الفرع على وجه أتم وأقوى منه في الأصل» فإنه لا أدونية هنا بواحد من الاعتبارين بل باعتبار عدم تحقق المعنى في الفرع واحتمال عدمه، وهذا اعتبار آخر للأدونية لا مانع من ثبوته. بقي شيء آخر وهو أن الأدونية بالاعتبار الثاني تتصوّر في القطعي بأن يكون المعنى المقطوع بعليته في الأصل وبوجوده في الفرع أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع فيكون ثبوت الحكم في الفرع دونه في الأصل فهلا اعتبر هذا القسم في القطعي. ويمكن أن يجاب بأنه لا مانع من اعتباره إلا أن تركه لعدم مناسبته في مقابلة الظني لأن الكلام فيه إنما هو بالاعتبار الأوّل للأدونية والأدونية في القطعي هنا إنما هي من قبيل الاعتبار الثاني في الظني المتروك هنا كما لا يخفى.

قوله: **(وتقبل المعارضة بمقتض نقيض أو ضد إلى آخره)** أي بأن يأتي الخصم بقياس يدل على نقيض أو ضدّ ما دل عليه قياس المستدل كما في أمثلة الشارح. قال الكوراني: وزاد المصنف على ابن الحاجب الضد ومثلوه بما إذا قيل الوتر واحد لأنه واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم كالتشهد فيقول المعارض مؤقت بوقت صلاة من الخمس فلا يجب بل يستحب كسنة الفجر، والحق أنه لا حاجة إليه لأن إقامة الدليل على نقيض الحكم تستلزم أحد الأضداد وإن لم يكن متعيناً لأنه إذا نفي سنية التكرار في المسح يلزم أحد الأحكام الباقية من الإباحة أو الوجوب أو الحرمة أو الكراهة انتهى. وأقول: هذا من تغييره في وجوه الحسان وذلك لأنّ مقصود المصنف بيان أنّ المعارض قد يفيد مجرّد النقيض ولا يتعرّض لشيء من

المعارض قول مؤكد للباطل يظن به حقيته فيوجب التعزير كشهادة الزور **(والمختار)** في دفع المعارضة المذكورة زيادة على دفعها بكل ما يعترض به على المستدل ابتداء **(قبول الترجيح)** لوصف المستدل على وصف المعارض بمرجح مما يأتي في محله لتعين العمل بالراجح. وقيل لا يقبل لأن المعتبر في المعارضة حصول أصل الظنّ لا مساواته لظن الأصل لانتفاء العلم بها وأصل الظنّ لا يندفع بالترجيح **(و)** المختار بناء على قبول الترجيح **(أنه لا يجب الايماء إليه في الدليل)** ابتداء. وقيل يجب لأن الدليل لا يتم بدون دفع المعارض، وأجيب بأنه لا معارض حينئذ فلا حاجة إلى دفعه قبل وجوده. وهذه المسألة ذكرها الآمدي ومن تبعه في الاعتراضات وذكرها هنا أنسب لأنها تؤل إلى شرط في الفرع وهو أن لا يعارض كما عده الآمدي هنا، ووجهه أن الدليل لا يثبت المدّعي إلا إذا سلم عن المعارض **(ولا يقوم القاطع على خلافه)** أي خلاف الفرع في الحكم **(وفاقاً)** إذ لا صحة للقياس في شيء مع قيام الدليل القاطع على خلافه **(ولا)** يقوم **(خبر الواحد)** على خلافه **(عند الأكثر)** فيقدم عندهم على القياس كما تقدّم في مبحثه **(وليساو)** الفرع **(الأصل وحكمه حكم الأصل فيما يقصد**

الأضداد بعينه وقد يفيد أحد الأضداد بعينه، وبيان ذلك أمر مستحسن لتضمنه تفصيل المطلوب وإيضاحه بحيث ينقطع عنه التوهم، وتجويز المعارضة بمقتض النقيض لا يستلزم تجويزها بمقتض الضداد قد يعقل بينهما فرق ولو سلم فلا ينقطع التوهم بالكلية فكيف يعترض هذا الأمر المستحسن لما ذكر بأنه لا حاجة إليه قوله: **(ولا يقوم القاطع)** معطوف على وجود تمام العلة عطف المصدر مؤوّل على مصدر صريح فيقوم منصوب بأن وليس من مواضع شذوذ تقديرها لتقدم المصدر المؤوّل بأن والفعل. واعلم أنّ القاطع قد يشمل الإجماع حيث يكون قطعياً كما يعلم، مما سبق في مبحثه، وأما حيث لا يكون قطعياً فينبغي أن نمنع القياس أيضاً كخبر الواحد لأنه لا ينقض عنه، نعم فيما إذا كان سكوتياً نظر فليتأمل قوله: **(وليساو الأصل الخ)** أقول: معناه ولتكن مساواته للأصل ومساواة حكمه لحكم الأصل فيما ذكرنا. فمفاد هذا الكلام اشتراط كون المساواة فيما ذكر لا اشتراط نفس المساواة لأنها تقدّمت، ويؤيد أن المراد ذلك تعبيره بصيغة الأمر دون تعبيره بنحو «ومن شرطه كذا أو وأن يساوي» أي آخره. وحاصله أنه شرط فيما تقدّم المساواة وشرط هنا كونها فيما ذكر فلا تكرار في هذا الكلام بوجه، ولا حاجة إلى أن يقال ذكر المساواة هنا توطئة: لذكر هذه الزيادة فتأمل ذلك فإنه في غاية الحسن والدقة. فإن قلت: اشتراط كون المساواة فيما ذكر معلوم من اشتراط المساواة المفاد باشتراط وجود تمام العلة بل داخل فيه. قلت: ممنوع لأنه لا يلزم أن يفهم من اشتراط وجود تمام العلة الاكتفاء بوجودها ولو باعتبار النوع والجنس، بل قد يسبق الذهن إلى اعتبار المساواة في نوعها بل في صنفها لأنّ المتبادر من اعتبار وجود تمامها وجود شخصها لكنه لا يمكن لاعتبار المحل في التشخص فلا أقل من اعتبار المصنف لأنه أقرب إلى الشخص الذي هو المعنى فليتأمّل. فإن

من عين أو جنس) أي عين العلة أو جنسها بالنسبة إلى الأوّل، وعين الحكم أو جنسه بالنسبة إلى الثاني. مثال المساواة في عين العلة قياس النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الشدّة المطربة فإنها موجودة في النبيذ بعينها نوعاً لا شخصاً. ومثال المساواة في جنس العلة قياس الطرف على النفس في ثبوت القصاص بجامع الجناية فإنها جنس لإتلافهما. ومثال المساواة في عين الحكم قياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في ثبوت القصاص فإنه فيهما واحد والجامع كون القتل عمداً عدواناً. ومثال المساواة في جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على مالها في ثبوت الولاية للأب أو الجد بجامع الصغر فإن الولاية جنس لولايتي

قلت: لم لم يذكر هذه الزيادة عقب ما تقدم؟ قلت: لأن إفرادها بالذِكر أهم وأدل على مزيد الاعتبار إذ جعل الشيء مطلوبين أبلغ في الاعتبار من جعله واحداً وبذلك يظهر اندفاع ما سيأتي عن الشارح. فإن قلت: أي فائدة في هذه الزيادة؟ قلت: دفع توهم اعتبار التفاوت الذي قد يقع في إفراد العلة فبينوا هنا حيث عبروا بالمعنى أي النوع وبالجنس أنّ المراد وجود تمام العلة، نوعاً كانت أو جنساً، من غير اعتبار للتفاوت الواقع في إفرادها. واعلم أنّ قول المصنف «من عين أو جنس» معناه من عين العلة أو جنسها وصرّح غيره بهذه الإضافة وإذا حملت على البيانية اندفع ما نقله الكمال عن شيخه الكمال بن الهمام من الاعتراض عليهم، وكذا يقال في الإضافة بالنسبة للحكم فراجعه وتأمله مع ما قلناه. فإن قلت: من أين يعلم أنّ المراد بالعين هنا النوع؟ قلت: من استحالة إرادة الشخص لأن المعاني إنما تتشخص بمحالها فالشخص الذي في الأصل يستحيل أن يكون بنفسه في الفرع كما لا يخفى فتأمله.

قوله: **(فإنها موجودة في النبيذ)** أي فإن الشدة المطربة الموجودة في الخمر معلوم أن المراد نوع الخمر إذ ليس القياس على جزئي شخصي منه فتكون الشدة المطربة الموجودة فيه نوعاً أيضاً لا شخصاً موجودة في النبيذ بعينها نوعاً لا شخصاً أي نوعها موجود بعينه فيه لا شخص نوعها لأن من جملة مشخصات النوع المحل الذي هو خصوص الخمر وهو مفقود عن النبيذ قوله: **(فإنها جنس لإتلافهما)** قال شيخنا الشهاب: لو قال «لإتلافيهما» كان أولى لأن نوع الجناية إتلافان لا إتلاف واحد منسوب إلى شيئين انتهى. وأقول: ليس في العبارة ما يقتضي أنه إتلاف واحد فإن لفظ الإتلاف مفرد مضاف وهو لا ينافي التعدد لأنه من صيغ العموم، وإنما كانت الجناية جنساً للإتلافين بخلاف الشدة المطربة لأنّ إتلاف النفس وإتلاف الطرف مختلفان بالحقيقة فكان المقول عليهما جنساً بخلاف الشدة في الخمر والشدة في النبيذ فإنهما متفقان بالحقيقة فكان المقول عليهما نوعاً. وكذا الكلام في كون الولاية جنساً لولايتي النكاح والمال وكون القتل نوعاً للقتل بالمحدد والقتل بالمثقل، وقد علم من قوله «بجامع الجناية» أن علة الحكم في كل من الأصل والفرع الجناية لا إتلاف النفس وإتلاف الطرف إذ لو كانت العلة في الأصل إتلاف النفس لم يتصوّر القياس لامتناع وجود العلة في الفرع فهو أعني قوله «بجامع الجناية الخ» مانع لأن يتوهم من قوله «فإنها جنس لإتلافهما» أنّ العلة خصوص الإتلافين وبذلك

النكاح والمال (**فإن خالف**) المذكور ما ذكر أي لم يساوه فيما ذكر (**فسد القياس**) لانتفاء العلة عن الفرع في الأوّل وانتفاء حكم الأصل عن الفرع في الثاني على أن اشتراط المساواة في العلة مستغنى عنه بما تقدم من اشتراط وجود تمام العلة في الفرع، ولو قال هناك من عينها أو جنسها المقصود بالذكر هنا لوفى به مع السلامة من التكرار ومن الوقوع فيما عدل عنه هناك من لفظ المساواة. وعبارة ابن الحاجب أن يساوي في العلة علة الأصل فيما يقصد من عين أو جنس، وأن يساوي حكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس (**وجواب المعترض بالمخالفة**) فيما ذكر (**ببيان الاتحاد**) فيه. مثاله أن يقيس الشافعي ظهار الذمي على ظهار المسلم في حرمة وطء المرأة فيقول الحنفي الحرمة في المسلم تنتهي بالكفارة والكافر ليس من أهل الكفارة إذ لا يمكنه الصوم فيها لفساد نيته فلا تنتهي الحرمة في حقه فاختلف الحكم فلا يصح القياس، فيقول الشافعي يمكنه الصوم بأن يسلم ويأتي به ويصح إعتاقه وإطعامه مع الكفر اتفاقاً فهو من أهل الكفارة فالحكم متحد والقياس صحيح (**ولا يكون**) الفرع (**منصوصاً**) عليه (**بموافق**) للقياس للاستغناء حينئذ بالنص عن القياس (**خلافاً لمجوّز**

يندفع ما أورده الكمال فتأمل قوله: (**أي لم يساوه فيما ذكر**) قال شيخنا الشهاب: يريد أن المخالفة في الحقيقة والماهية انتهى. وأقول: المخالفة تصدق مع المساواة فيما ذكر لأنها المغايرة في بعض الصفات فبين أنّ المراد بها هنا ما قاله قوله: (**على أنّ اشتراط المساواة في العلة مستغنى عنه بما تقدم**) أقول: قد ذكرنا جواب هذا قريباً فراجعه قوله: (**ولو قال هناك من عينها أو جنسها الخ**) قال شيخنا الشهاب: يلزمه أن يصير عين العلة أو جنسها بياناً لتمام العلة والجنس ليس نفس التمام انتهى. وأقول: كأن ما قاله مبنيّ على ما يتوهم من ظاهر الإضافة من أنّ المراد بجنس العلة الجنس الذي فرده العلة وليس كذلك، لأن الإضافة بيانية والمراد أن الجنس الذي هو العلة فكونه نفس التمام لا إشكال فيه فتأمل قوله: (**مع السلامة من التكرار ومن الوقوع فيما عدل عنه هناك من لفظ المساواة**) أقول: قد سبق جواب الأوّل قريباً والثاني عند قوله «ومن شرطه وجود تمام العلة فيه» فليراجع قوله: (**ببيان الاتحاد فيه**) قال شيخنا الشهاب: لو قال «ببيان التساوي» كان أولى وأوفق بما مرّ من التعبير بالمساواة انتهى وأقول[1].

قوله: (**ولا يكون منصوصاً عليه بموافق خلافاً لمجوّز دليلين**) فيه كلامان: أحدهما قال الكوراني: والتحقيق أنه إن أراد أن طائفة جوّزت قيام الدليلين بمعنى أن كلاً منهما يفيد العلم بالمدلول فهذا غير معقول لأنه تحصيل الحاصل، وإن أراد إيضاحاً استظهاراً فلم يخالف فيه أحد ألا تراهم يقولون الدليل على المسئلة الإجماع والنص والقياس انتهى. وأقول: لا يخفى أن محاولته دفع خلاف نقله الأئمة وأثبتوه لكونه قد تعسر عليه فهمه مما لا يليق بعاقل ولا يلتفت إليه

---

(١) في هوامش النسخ بياض بخطه.

....

فاضل على أنه لا عسر فيه كما أشار إليه الشارح وغيره، فإن الشارح علل المنع بالاستغناء بالنص أي الذي هو الأصل المقدم عن القياس، وعلل الجواز بإفادة القياس معرفة العلة، وعلل غيره كالهندي الجواز بأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد يفيد زيادة الظن والمنع بأشياء منها: أنّ العمل بالقياس عند فقد النص إنما هو للضرورة ولا ضرورة مع وجوده والحاصل أن القياس يفيد زيادة الظنّ ومعرفة العلة حيث يثبت به كون حكم الفرع معللاً فيثبت له أحكام المعللات ويترتب عليه فوائدها، فهل يجوز التعويل عليه مع وجود النص لأجل حصول ما ذكر أولاً فلا يثبت كون حكم الفرع معللاً؟ اختلفوا فيه وهذا أمر معقول لا غبار عليه، ولا يلزم عليه تحصيل الحاصل ولا ارتفاع الخلاف. وأما استدلاله على رفع الخلاف على تقدير الشق الثاني بقولهم الدليل على المسئلة الإجماع والنص والقياس فلا يصح إلا بعد إثباته الاتفاق على هذا القول وإلا فيجوز أن يكون هذا القول صادراً عن المجوّزين دون غيرهم وبينه وبين ذلك الإثبات خرط القتاد، فذلك الاستدلال ليس بشيء. والكلام الثاني أن الكمال ما جعل النص هنا أعم من أن يكون دالاً على حكم الأصل أيضاً أولاً، ثم قال: وباعتبار عمومه لهما لا يكون هذا الاشتراط تكراراً لما مرّ في حكم الأصل من اشتراط أن لا يكون دليله شاملاً لحكم الفرع، وأولى من ذلك في نفي التكرار أن يحمل النص المنفي هنا على نص خاص بالفرع لا شامل له وللأصل بقرينة الاشتراط السابق في حكم الأصل. اعترض شيخنا الشهاب فقال: قلت قد جعل الشارح فيما مرّ كون بعض الصور المدلول عليها بالنص ليس أولى من بعض في جعلها مقيساً عليها مانعاً من جريان الخلاف وهو ثابت هنا، فكيف يصح أن يراد بالمذكور هنا ما يشمل المذكور هناك، بل قد يستشكل ثبوت الخلاف هنا على الاحتمال الثاني أيضاً يعني حمل النص هنا على الخاص بالفرع بعين ما استند إليه الشارح في منع الخلاف هناك إلا أن يفرق انتهى.

وأقول: وجه قوله «بعين ما استند إليه الشارح الخ» إنه إذا كان الفرع منصوصاً عليه بخصوصه كالأصل فقد اشتركا في النص عليهما فجعل أحدهما أصلاً للآخر ليس بأولى من العكس. ثم يمكن أن يجاب عن الأوّل بأنه لا مانع من كون الخلاف باعتبار الجملة وبالنظر لبعض الأفراد ومثله غير عزيز كل العزة. وعن الثاني بالفرق كما أشاروا إليه ولهذا قال الهندي: فإمّا أن يكون النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الأصل أو غيره، فإن كان الأوّل فالقياس ينبغي أن يكون باطلاً أيضاً لأنه ليس جعل تلك الصورة أصلاً والأخرى فرعاً أولى من العكس لأن نسبة دلالة النص على حكمها على السواء، ولأن التمسك به مستدرك لأنه لا يفيد فائدة زائدة أصلاً، ولأنه جارٍ مجرى إثبات حكم الأصل بالعلة المستنبطة فيكون إثباتاً للأصل بالفرع فإن العلة في محل النص فرع والحكم أصل على ما تقدّم بيانه. وأما إذا كان غيره فالقياس جائز فيه عند الأكثرين لأن ترادف الأدلة على

دليلين) مثلاً على مدلول واحد في عدم اشتراطه ما ذكر لما جوّزه ويفيد القياس عنده معرفة العلة (ولا بمخالف) للقياس لتقدّم النص على القياس (إلا لتجربة النظر) فإن القياس المخالف صحيح في نفسه ولم يعمل به لمعارضة النص له.

المدلول الواحد جائز لإفادة زيادة الظنّ بخلاف ما إذا كان النص الدال على حكم الأصل والفرع واحداً فإن القياس في هذه الصورة لا يفيد زيادة الظن أصلاً لأن العلة المستنبطة من الحكم الذي هو ثابت في الأصل والفرع بمقتضى نص واحد على حدّ سواء فرعه بلا تقوية، لأن الفرع لا يؤكد أصله بخلاف ما إذا كان النص الدال على حكمهما متغايراً فإن العلة المستنبطة من حكم الأصل ما هي فرع الحكم الثابت في الفرع لنصه انتهى. فإنه يتحصل منه القطع بالمنع فيما إذا كان دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع والجواز عند الأكثرين فيما إذا كان خاصاً مع الفرق بينهما بما ذكر.

واعلم أن ما سبق عن الكمال أولاً من جعل النص أعم من النص على الفرع بخصوصه أو مع الأصل لدفع التكرار، سبقه إليه المولى سعد الدين في الحواشي فإن هذا الإشكال ليس خاصاً بالمصنف بل هو وارد على غيره أيضاً كابن الحاجب لجمعهم بين الموضعين. فإن قلت: لكن يرد على المصنف أن جمعه بينهما ينافي الاختصار الذي التزمه قلت: يمكن أن يقال إن لم يلتزم الاختصار المنافي لمثل هذا الجمع، وأيضاً فلما وجده هكذا في كلام القوم أحب موافقتهم وإن فاته الاختصار. وسرّ ذلك الاحتياط في تأدية مرادهم لاحتمال أن يكون هذا الصنيع لنكتة خفيت نفوت بالتعبير فتأمّله فإنه حسن دقيق نافع في موضع كثيرة قوله: (ولا بمخالف) قال شيخنا العلامة: هذا تكرار مع قوله «ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقاً ولا خبر الواحد عند الأكثر الخ»[1]. وأقول: أما قوله «هذا تكرار» فيمكن دفعه بأنا لا نسلم التكرار مع كون ذكره للتوطئة لقوله «إلا لتجربة النظر» وكأنه قال: ولا بمخالف ما تقدّم إلا لتجربة النظر. وهو لو صرّح بقوله كما تقدّم لم يتوجه عليه اعتراض التكرار، ولا خفاء في أن تقدير ذلك بمنزلة ذكره ولقرنه بمقابله وهو الموافق فإن فيه استطرافاً، ولم يقدم هذا الاستثناء هناك لفوات القرن المذكور والأهمية إذ في جعل هذا الاستثناء مع التوطئة مطلباً مستقلاً مبالغة في اعتباره والاهتمام به. وأمّا قوله «ثم المخالف» فجوابه تخصيص كلام المصنف هنا بما علم مما تقدّم على ما اشتهر في هذا الفن من قاعدة تقديم الخاص على العامّ، ولا اعتراض بمثل ذلك كما هو معلوم. ثم رأيت شيخنا الشهاب أورد اعتراض التكرار ثم قال: وقد يعتذر بأن الإعادة هنا لأجل الاستثناء المذكور هنا ويردّ بأنه كان يمكنه ذكر الاستثناء هناك انتهى. وقد سمعت جواب هذا الردّ.

---

(١) بياض بالأصل.

(ولا) يكون حكم الفرع (متقدماً على حكم الأصل) في الظهور كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فإن الوضوء تعبد به الهجرة والتيمم إنما تعبد به بعدها إذ لو جاز

قوله: (ولا يكون حكم الفرع متقدماً على حكم الأصل الخ) أنت خبير بأنّ الذي ينبغي أنّ المراد امتناع إثبات حكم الفرع في الحال أي قبل ظهوركم الأصل. فإن قلت: ينافي ذلك قول الشارح كغيره نعم إن ذكر ذلك إلزاماً للخصم جاز ما قال الشافعي الخ. وذلك لأنّ الإلزام بذلك إنما يتأتى بعد ورود حكم الأصل إذ قبل وروده لا معنى للإلزام إذ لا يتصوّر الإلزام بما لم يرد، ويؤيده التمثيل بقول الشافعي المذكور إذ قول الشافعي المذكور إنما كان بعد ورود حكم الأصل قطعاً وقد جعلوه من قبيل الإلزام لا الإثبات، فلولا أنّ المراد امتناع القياس مطلقاً ولو بعد ورود حكم الأصل ما تأتى ذلك. قلت: لا ينافيه لجواز أن المراد أنه بعد ورود حكم الأصل لا يصح أن يستفاد منه بطريق القياس أن الحكم كان ثابتاً للفرع من حيث ظهوره، ولكن يجوز أن يذكر ذلك على طريق الإلزام، ويدل على ذلك تعبير أبي الحسين في معتمده بقوله ما نصه: وأمّا الفرع إذا تقدّم حكمه على حكم الأصل فمثاله الوضوء إذا قيس على التيمم في اشتراط النية فيه، وذلك أن الوضوء وجب بمكة والتيمم وجب بعد الهجرة، وقد منع ذلك قوم لأن شرط ما تقدم وجوبه لا يجوز كونه مستفاداً مما تأخر وجوبه لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه، والأولى أن يقال: إن الفرع إذ تقدّم حكمه فإنه إن لم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل فإنه لا يصح ذلك القياس لأنه لا يجوز أن يكون لنا على الحكم الذي تعبدنا به دليل في الحال، وإن دل على حكم الفرع دليل متقدّم لم يبطل ذلك القياس لأنه يجوز أن يدلنا الله عز وجل على الحكم بأدلة مترادفة، ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة انتهى. فإن قلت: ما المانع من جواز القياس بعد ورود حكم الأصل ويكون المقصود إثبات هذا الحكم في الفرع من الآن لا من حين ظهوره فلا حاجة لحمل ما وقع للشافعي على أن المراد به مجرّد الإلزام؟ قلت: إنما يتأتى ذلك لو ثبت انتفاء هذا الحكم عن الفرع إلى ظهور الأصل بأن ثبت عدم وجوب نية الوضوء قبل ظهور التيمم. ثم إن ذلك الثبوت إما بخطاب فكان يلزم النسخ بالقياس، وإما بالبراءة الأصلية ولا يكون رفع ذلك بالقياس نسخاً وليس الكلام في شيء في ذلك كما أشار إليه والإمام في تعبيره كما اختاره بقوله «والحق أن يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل إلا ذلك القياس لم يجز تقدّم الفرع على الأصل لأن قبل هذا الأصل لزم أن يقال كان الحكم حاصلاً من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق، أو ما كان حاصلاً البتة فيكون ذلك كالنسخ» انتهى. قوله: (لأنه تكليف بما لا يعلم) قد يقال حاصل هذا التكليف بما لا يطاق كما تقدّم التعبير به في كلام الإمام وقد جوّزه المصنف فيشكل ذلك بمنعه القياس هنا إلا أن يدّعي أنّ هذا من التكليف المحال كتكليف الغافل لا من التكليف بالمحال.

تقدمه للزوم ثبوت حكم الفرع حال تقدمه من غير دليل وهو ممتنع لأنه تكليف بما لا يعلم.

نعم إن ذكر ذلك إلزاماً للخصم جاز كما قال الشافعي للحنفية طهارتان أن تفترقان

قوله: (**لأنه تكليف بما لا يعلم**) قال شيخنا العلامة: صواب العبارة تكليف لا يعلم. وأقول: هذا التصويب ممنوع. أمّا أوّلاً فلأن المفروض تقدّم حكم الفرع على حكم الأصل ومن لازم تقدّمه عليه ثبوته حال تقدّمه كما صرّح به الشارح كغيره ولا معنى لثبوته حال تقدّمه إلا تعلقه بالمكلفين، وتعلقه بهم بأن يخاطبوا به هو تكليفهم ومن لازم ذلك عملهم بالتكليف به والإلزام انتفاء تعلقه ومخاطبتهم به لكنه غير معلوم لأنه محال على أمر متأخر وهو القياس على حكم الأصل المتأخر فيلزم تكليفهم بأمر غير معلوم، لأنه ما لم يثبت حكم الأصل وتعلم علته ويعلم وجودها في الفرع لم يعلم حكم الفرع فظهر أنّ التكليف وجد معلوماً للمكلف بدون علمه المكلف به، فظهر أنّ هذا التصويب خلاف الصواب. وأمّا ثانياً فلو سلمنا ما زعمه قلنا إنّ التكليف بما لا يعلم صادق بكون ذلك التكليف لا يعلم وإنّ التكليف الذي لا يعلم تكليف بما يعلم بلا شبهة إذ يلزم من جهل نفس التكليف جهل المكلف به من حيث إنه مكلف به كما هو المراد، فعلى تقدير أن يكون ما هنا من قبيل التكليف الذي لا يعلم تكون عبارة الشارح صادقة به والعبارة إذا صدقت بالمقصود لا تكون خطأ والإلزام الحكم بالخطأ على كل عبارة احتملت المقصود وغيره ولا سبيل إليه. فإن قلت: هذا مسلم لكن هذه العبارة تقتضي أن منشأ الامتناع الجهل بالمكلف به مع أنّ منشأه على هذا إنما هو الجهل بنفس التكليف.

قلت: الجهل بالمكلف به اللازم للجهل بالتكليف يصح أن يكون منشأ أيضاً فالاقتصار عليه صحيح. فإن قلت: لا نسلم ذلك إذ غاية ما في الباب أنه تكليف بمحال أو بما لا يطاق وهو جائز كما تقدم. قلت: يجوز أن يكون هذا مبنياً على الامتناع المتقدم أيضاً ومثل ذلك لا يعد خطأ، ولو سلم صح حمل العبارة على كون المنشأ الجهل بنفس التكليف بأن يراد أنه تكليف بما لا يعلم لسبب عدم العلم بنفس التكليف وما كان كذلك يمتنع التكليف به قوله: (**نعم إن ذكر ذلك إلزاماً للخصم جاز كما قال الشافعي للحنفية طهارتان أنى يفترقان**) قال الكوراني بعد ذكره هذه العبارة بلفظها في أكثرها ما نصه: هكذا قيل وفيه نظر، لأن الحنفية ليس عندهم في المسئلة قياس حتى يلزموا ولا الشافعي قائل بالقياس بل وجوب النية فيهما إنما ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم «إنما الأعمال بالنيات»[1] انتهى. وأقول: هذا النظر منه في غاية الضعف والفساد لظهور أن إلزام الحنفية لا يتوقف على أن يكون عندهم في المسئلة قياس فإن المقصود ردّ

---

(١) رواه البخاري في كتاب بدء الوحي باب ١. مسلم في كتاب الإمارة حديث ١٥٥. أبو داود في كتاب الطلاق باب ١١. النسائي في كتاب الطهارة باب ٥٩.

لتساوي الأصل والفرع في المعنى **(وجوّزه)** أي جوّز تقدمه **(الإمام)** الرازي **(عند دليل آخر)** يستند إليه حالة التقدم دفعاً للمحذور والمذكور وبناء على جواز دليلين أو أدلة على مدلول واحد وإن تأخر بعضها عن بعض كمعجزات النبيّ ﷺ المتأخرة عن المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة **(ولا يشترط)** في الفرع **(ثبوت حكمه بالنص جملة خلافاً لقوم)** في قولهم يشترط

فرقهم بينهما ببيان تساويهما في المعنى المانع من ذلك الفرق، ومن المعلوم أن هذا لا التفات له إلى أن يكون عندهم قياس في المسئلة ولا ارتباط له بوجه ولظهور أن إلزام الشافعي لهم لا يتوقف على كونه قائلاً بالقياس في أصل إثبات وجوب النية لما ذكر من كون المقصود ردّ الفرق ببيان التساوي في المعنى، وهذا شائع مع الاستغناء عن القياس في أصل ثبوت ذلك الحكم كما صرح بذلك استثناء الأئمة ذكر ذلك على قصد الإلزام كما رأيت فظهر فساد قوله «بل وجوب النية فيهما إنما ثبت الخ» لأن ذلك إنما يرد لو قصد بالقياس هنا أصل إثبات الوجوب وليس كذلك وإنما المقصود الإلزام كما تقرّر قوله: **(وجوّزه الإمام عند دليل آخر)** قال الكوراني: هذا مما لا وجه له إلا أن يكون القياس استظهاراً وإيضاحاً لأنه محال أن يعلم شيء بدليلين إلا على ما بيناه وذلك لا يخالف أحد فيه واستنادهم في ذلك على تأخر معجزاته على ثبوت نبوّته ليس بشيء، إذ المعجزات المتأخرة ليست مثبتة للنبوة بل هي إما لمعاند لم يقنع بنوع منها أو لطالب مسترشد لم يسبق له رؤية معجزة أو إظهاراً لكرامته بتكاثر معجزاته، ولهذا ترى من كان منهم أعظم شأناً كان أكثر معجزة وأنور برهاناً ولو كان الدليل الأخير مثبتاً كان المفضول منهم أحرى بتلك المعجزات انتهى. وأقول: لا يخفى على عاقل أنه إذا تعددت الأدلة على مدلول واحد كان كل واحد منها بحيث يصلح للاستقلال بإثبات المدلول لكنه إذا تقدم ثبوته بغيره منها كان هو مؤكداً لذلك الثبوت ومقوياً له حتى إذا كان الحاصل من الأوّل الظنّ كان الثاني مقوياً لذلك الظنّ، أو اليقين كان الثاني موجباً لزيادته على ما هو الحق من قبول اليقين للزيادة، وحينئذ فالقياس مع تقدم ثبوت حكم الفرع بدليل آخر عليه يفيد زيادة الظنّ وقوّته، ويفيد العلم أيضاً كما تقدم لا أصل ثبوت حكم الفرع. ومحل ذلك هو محل خلاف كما بيناه فيما سبق بما يعلم منه بطلان قوله وذلك لا يخالف أحد فيه، والتنظير بالمعجزات في غاية الوضوح وذلك لأن كلاً منها يفيد أصل التصديق إن تقدم على غيره منها؛ فإن تأخر أفاد أصله أيضاً لمن لم يطلع على الأوّل وزيادته لمن اطلع، فإذا جاز ذلك في المعجزات التي هي دلائل النبوّة ووضعها التصديق مدعي النبوّة فليجز مثله في الأدلة التي وضعها لإثبات مدلولها، فيفيد المتقدم منها أصل إدراك المطلوب والمتأخر تقوية ذلك الإدراك لمن وقف على الأوّل وأصله لمن لم يقف عليه. فقوله «واستنادهم في ذلك على تأخر معجزاته عن ثبوت نبوّته ليس بشيء الخ» هو الذي ليس بشيء.
نعم هنا بحث من وجه آخر وهو أن صنيع المصنف صريح في مخالفة الإمام فيما قاله بالشرط الذي ذكره حيث قابل بكلام الإمام ما ذكره، وحينئذ يشكل الحال لأنه إن أراد أنه حال تقدمه

ذلك ويطلب بالقياس تفصيله قالوا: فلولا العلم بورود ميراث الجدّ جملة لما جاز القياس في توريثه مع الإخوة، ورد اشتراطهم ذلك بأن العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا «أنت عليّ حرام» على الطلاق والظهار والإيلاء بحسب اختلافهم فيه ولم يوجد فيه نص لا جملة ولا تفصيلاً **(ولا)** يشترط في الفرع **(انتفاء نص أو اجماع يوافقه)** في حكمه أي لا يشترط انتفاء واحد منهما بل يجوز القياس مع موافقتهما أو أحدهما له **(خلافاً للغزالي والآمدي)** في اشتراطهما انتفاءهما مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد نظراً إلى أن الحاجة إلى القياس إنما تدعو عند فقد النص والإجماع وإن لم تقع مسألته بعد بخلاف قول ابن عبد أن السابق. وأجيب بأن أدلة القياس مطلقة عن اشتراط ذلك، نعم في نفي المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله أولاً «ولا يكون منصوصاً» **(الرابع)** من أركان القياس **(العلة)** وفي

يثبت بالدليل الآخر دون القياس فهذا ليس محل نزاع كما هو ظاهر فلا وجه لمقابلة ما ذكره بكلام الإمام، وإن أراد أنه يثبت بالقياس المتأخر فالمحذور بحاله اللهم إلا أن يكون المراد الأوّل ويجعل المقصود من نقل كلام الإمام الإشارة إلى تقييد المسئلة وإن أباه ظاهر الصنيع.

قوله: **(ولا انتفاء نص أو إجماع يوافقه خلافاً للغزالي والآمدي)** قال الكوراني في شرحه ما نصه: ولا يشترط أيضاً انتفاء نص أو إجماع يوافق القياس خلافاً للغزالي والآمدي وقد عرفت أنه الصواب إذ لو كان القياس مسبوقاً بنص أو إجماع لم يكن له وجه إلا الاستظهار لا تحصيل الحكم وإن شئت زيادة التحقيق. قلت: دلائل الفقه أمارات ومعرفات، ولا شكل أن الأمارة تفيد لظنّ قابل للشدّة والضعف فلا مانع من توارد الأمارات والعلامات، وكذا الدلائل العقلية المفيدة للقطع واليقين إن قلنا إن اليقين قابل للشدّة والضعف كما هو المذهب المنصور في زيادة الإيمان أي نفس التصديق. نعم لو كانت الدلائل عللاً مؤثرات في الإيجاد لاستحال الإيجاد مرتين لكن لا مؤثر بهذا المعنى سوى الله تعالى، وقولهم في باب القياس علل مؤثرة يريدون بذلك اعتبار الشارع إياها لا التأثير بالمعنى المذكور انتهى. وأقول: الهاء في قوله «وقد عرفت أنه الصواب» إن عادت لما قاله الغزالي والآمدي كما هو الموافق لاستدلاله بقوله «إذ لو كان» إلى آخره كما لا يخفى ففيه أمران: الأوّل أن هذا الاستدلال لا ينتج التصويب المذكور إذ يكفي في صحة القياس الاستظهار المذكور، فالصواب الذي لا مرية فيه فساد هذا التصويب. فإن زعم أنّ ذلك الاستظهار ليس محل خلاف قلنا: قد تبين بطلان هذا الزعم فيما قدمناه. والثاني أن زيادة التحقيق التي أفادها منافية لما قاله الغزالي والآمدي كما لا يخفى فكيف تكون زيادة تحقيق له وإن عادت لما قاله المصنف ففيه أنه لا يناسبه استدلاله المذكور بقوله «إذ لو كان» إلى آخره كما هو ظاهر فليتأمل قوله: **(نعم في نفي المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله أولاً الخ)** أقول فيه أمران: الأول أن الأوجه عندي في دفع المخالفة تفريع هذا على خلاف ما اعتمده المصنف فيما سبق وهو جواز دليلين فيكون هذا استثناء بما تقدم على هذا القول. وحاصله أنه لما حكي فيما

معناها حيثما أطلقت على شيء في كلام أئمة الشرع أقول ينبني عليها مسائل تأتي **(قال أهل الحق) هي (المعرّف)** للحكم فمعنى كون الإسكار علة أنه معرفة أي علامة على حرة المسكرة كالخمر والنبيذ **(وحكم الأصل)** على هذا **(ثابت بها لا بالنص خلافاً للحنفية) في قولهم** بالنص لأنه المفيد للحكم. قلنا: لم يفده بقيد كون محله أصلاً يقاس عليه والكلام في ذلك والمفيد له هو العلة إذ هي منشأ التعدية المحققة للقياس **(وقيل)** العلة **(المؤثر بذاته)** في

سبق عن غيره إجازة القياس مع النص بناء على جواز دليلين أشار هنا إلى أن المجوزين للدليلين منهم من استثنى ما لو كان المدلول حكماً شرعياً وإلى ذلك قد يشير قول الشارح «مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد» إلى آخره إلا أن يقتضي أن المصنف يمنع دليلين على مدلول واحد في غير الأحكام الشرعية وهو مشكل معنى. والأحسن أن يجاب بأن هذا إشارة إلى أن من المجوزين للدليلين من استثنى ما لو كان أحدهما القياس، سواء كان شرعياً أولاً، لأنه إنما يرتكب عند الحاجة ولا حاجة إليه مع وجود غيره فليتأمل. وثانيهما قال شيخنا الشهاب: اعلم أن كلامه أعني المتن مع مخالفته لما مرّ كما قاله الشارح ينبغي أن يستثنى من عمومه ما إذا كان دليل الأصل شاملاً لحكم الفرع فقد مرّ أنه لا يصح القياس حينئذ بلا خلاف انتهى قوله: **(وفي معناها)** أي مفهوم لفظة العلة. وقوله «أئمة الشرع» أي أهل الفروع فخرج الحكماء وأهل الكلام.

قوله: **(والمفيد له هو العلة)** قال شيخنا العلامة: فهي نظر إذ العلة لا تفيد العلم بالحكم لا في ذاته ولا بقيد كون محله أصلاً يقاس عليه والإلزام أنها تفيد مع عدم النص وهو ظاهر الانتفاء انتهى. وأقول: يمكن أن يجاب عنه بأن المراد بأنها تفيده بقيد كون محله أصلاً يقاس عليه أنها تفيده من حيث إن محله أصل يقاس عليه وإن كان خلاف ظاهر العبارة، ولا إشكال على هذا بوجه وذلك لأن من عرف أن علة الربا في البر الطعم عرف أنه يلحق به في ذلك غيره من المطعومات، وبأن المراد أنه إذا لوحظ النص عرف الحكم ثم إذا لوحظت العلة حصل التفات جديد للحكم ومعرفة كون محله أصلاً يقاس عليه، فمجموع ذلك الالتفات الجديد للحكم ومعرفة كون محله أصلاً يقاس عليه مستفاد من العلة، فإفادتها لذلك المجموع على هذا الوجه هو مرادهم بقولهم إنها تفيد حكم الأصل بقيد كون محله أصلاً يقاس عليه. ثم رأيت بسطاً للمصنف في شرح المختصر في أن العلة بمجرّدها تفيد حكم الأصل من جملته ما نصه: فإذا عرف الناظر مثلاً أن الإسكار علة التحريم فهو حيث وجده قضي بالتحريم. غاية ما في الباب أن العالم يعرف تحريم الخمر من غير الإسكار لاطلاعه على النص ولكن هذا لا يوجب أن يكون الإسكار معرّفاً فقد يعرف بعض العوام علية الإسكار للتحريم ولا يدري هل الخمر هو المنصوص أو النبيذ أو غيرهما من المسكرات. فإذا وجد الخمر قضى فيه بالتحريم مستنداً إلى وجدان العلة مستفيداً ذلك منها، فقد وضح بهذا أن العلة قد تعرّف حكم الأصل بمجرّدها وقد

الحكم بناء على أنه يتبع المصلحة أو المفسدة وهو قول المعتزلة **(وقال الغزالي)** هي المؤثر فيه **(بأذن الله)** أي بجعله لا بالذات **(وقال الآمدي)** هي **(الباعث)** عليه، وقال: إنه مراد الشافعية في قولهم حكم الأصل ثابت بها أي إنها باعثة عليه، وأن مراد الحنفية أن النص معرف له وأن كلاً يخالف الآخر في مراده، وتبعه ابن الحاجب في ذلك. قال المصنف:

تجتمع أيضاً في التعريف هي والنص على رأي من يجوز اجتماع معرفين انتهى. وفيه تصريح بأن معرفة العلة تفيد معرفة ثبوت الحكم في أي جزئي من جزئيات المحل علم وجودها فيه لكن لم يظهر منه أنها تفيد ثبوت الحكم في ذلك المحل بقيد كونه أصلاً يقاس عليه، والظاهر أن معرفة ذلك لا تتأتى بدون معرفة أن ذلك المحل هو المنصوص إذ ما لم يعرف أنه المنصوص فكيف يعرف أصالته المتوقفة على كونه المنصوص؟ وفي الحواشي للمولى التفتازاني اعتراضاً على كلام ذكره العضد ما نصه: وفيه بحث لأن كون الوصف معرفاً للحكم ليس معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص أو إجماع، بل معناه أن الحكم يثبت بدليله فيكون الوصف أمارة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونه مائعاً أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه الوصف من إفراد الخمر. قال: والحاصل أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية انتهى. وفيه تصريح بأن الحكم في نفسه لا يفيده إلا النص، وقد يخلص من ذلك كله كون الخلف بين الشافعية والحنفية لفظياً ويمكن حمل كلام المتن عليه بأن يراد أن حكم الأصل باعتبار كون محله أصلاً يقاس عليه ثابت بها أي مع النص لا بالنص أي وحده فليتأمل.

قوله: **(المحققة للقياس)** قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول التعدية من نتائج القياس وثمراته وليست بمحققة له أي مثبتة وموجودة لأن هذا الشأن أركان الشيء وليست التعدية منها انتهى. وأقول: المراد بالتعدية الحمل المذكور في تعريف القياس بالمعنى السابق فيه وهذا بلا شبهة محقق للقياس وليس من نتائجه، ثم رأيت شيخنا العلامة فسر التعدية بالحمل المذكور والله أعلم قوله: **(وهو قول المعتزلة)** حاصل مذهبهم أن كلاً من حسن الشيء وقبحه لذاته وأن الحكم تابع لحسنه أو قبحه الذاتي فيكون الوصف المعلل به مؤثراً لذاته لأنه يستلزم الحكم باعتبار الوصف الذاتي له من حسنه أو قبحه قوله: **(وقال الغزالي بإذن الله)** ينبغي أن حاصله أنه تعالى جعل تعلق الحكم تابعاً لتحقق الوصف فأينما تحقق الوصف أثر تعلق الحكم أي حصله بمعنى أنه يتبعه في الحصول كما يتبع الموت حز الرقبة والقد وكما يتبع الانكسار الكسر، وهذا بخلاف قول الجمهور فإنه لا تحصيل عليه أصلاً وإنما الوصف مجرد أمارة يعلم بها أن الحكم قد تعلق من غير أن يؤثر تعلقه قوله: **(وقال الآمدي هي الباعث عليه وقال إنه مراد الشافعية إلى آخر كلام الشرح)** فيه كلامان: أحدهما قال شيخنا العلامة في قوله «لأن الرب تعالى لا يبعثه شيء»

ونحن معاشر الشافعية إنّما تفسر العلة بالعرف ولا نفسرها بالباعث أبداً ونشدد النكير على من يفسرها بذلك لأن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء، ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال. نبه عليه أبي رحمه الله تعالى وسيأتي بيانه.

ما نصه: قد قال ابن الحاجب في شروط العلة ومنها أن تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم يقيناً أو ظناً، وإذا كان هذا هو المراد بالباعث عندهم لم يلزم التشنيع المذكور انتهى. وأقول: هذا بمجرّده لا يفيد دفع التشنيع المذكور لبقاء المحذور مع ذلك كما بينه المصنف في شرح المختصر حيث قال: وأما تفسيره العلة بالباعث فشيء قاله الآمدي وحاد به عن مسلك أئمتنا أجمعين وهو عندنا من أرد المذاهب لإفضائه إلى تعليل أفعال الرب تعالى بالأغراض، فلو عرف قائله غائلته لأبعد عنه فإنه شر من مذاهب القدرية فإن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء. فإن قلت: ليس الباعث بهذا التفسير بل المشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم. قلت: قولك «مقصودة للشارع من شرع الحكم» معناه أنه لأجلها شرعه وهذا هو الباعث والداعي. وحاصله أنك تقول إن الرب جل جلاله حرم الخمر مثلاً لأجل الإسكار وذلك هو الفعل لغرض الذي تنزه الباري جل جلاله عنه لأن من فعل فعلاً لغرض لا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من عدم حصوله وإلا لم يكن غرضاً، وإذا كان أولى اكتسب به فاعله صفة مدح ويكون حصول تلك الأولوية لله تعالى متوقفة على الغير فتكون ممكنة غير واجبة فيكون كماله تعالى ممكناً غير واجب. لا يقال: حصول ذلك الغرض ولا حصوله مستويات بالنسبة إلى الله تعالى ولكن متفاوتان بالنسبة إلى العبيد فيفعله تعالى لا لغرضه بل لغرضهم لأنا نقول: فعله لذلك الفعل لتحصيل غرضهم إن كان أولى من لا فعله جاء حديث الاستكمال، وإن لم يكن فتحصيل ذلك الغرض إن كان لتحصيل غرض آخر لهم كان الكلام فيه كالكلام في الأوّل ولزم التسلسل وهو ممتنع، وإن لم يكن لغرض آخر لهم مع أنه ليس له فيه أولوية استحال أن يكون غرضاً لما تقدم. انتهى بمعناه في البعض.

نعم لما ردّ في المحصول التفسير بالباعث أجاب عنه الأصفهاني في شرحه مشيراً إلى وجه الرد حيث قال: وأما التفسير بالداعي فنقول: لا شك أن الأمر في الشاهد كما ذكره وهو أن الواحد منا إنما يفعل فعلاً لمصلحة ترجع إليه وذلك هو الغرض وهو مستكمل بالغير ناقص بذاته، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فلا. قوله «حصول المصلحة للغير لو لم يكن أولى له من لا حصوله لما فعله» قلنا: لا نسلم بل جاز أن يفعله مع استواء الحصول واللا حصول للغير بالنسبة إليه مع ذلك يفعله لكونه جواداً لذاته مريداً للخير الممكن لذاته فيفعله مع تساوي الطرفين بالنسبة إليه فلم قلتم إنه ليس كذلك؟ والحاصل أن من فعل فعلاً لمصلحة ترجع إليه لا يسمى جواداً مطلقاً بل هو معتاض، وأما من فعل فعلاً يرجع إلى الغير منه مصلحة ولا يرجع إليه منه مصلحة فهو الجواد المطلق لذاته، فالداعي بالنسبة إلى الله ليس على وزان داعية العبد فليفهم

ذلك، وإذا تحرر ذلك جاز تعليل فعله بالداعي على الوجه الذي لخصناه انتهى. وهذا يؤخذ منه الجواب عما أورده المصنف وإن لم يخل عن تكلف بأن يقال ليس معنى قوله «مقصودة للشارع من شرع الحكم» أنه لأجلها شرعه بحيث يكون باعثاً وغرضاً ويلزم المحذور، بل إنها ترتبت على شرعه مع إرادة الشارع ترتبها عليه بأن شرع الحكم مريداً ترتب تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة الغير من غير أن يكون غرضاً له منه ولا أن يكون حصولها أولى بالنسبة إليه من لا حصولها، ولهذا قال السيد الشريف: إذا ترتب على فعل أثر من حيث إنه ثمرته يسمى فائدة، ومن حيث إنه طرف الفعل يسمى غاية. ثم إن كان سبباً لإقدام الفاعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضاً، وإن لم يكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد، فذهبت الأشاعرة والحكماء إلى أنها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق لا غرض وعلة لفعله لوجهين: الأول أن الفاعل لغرض لا بد أن يكون الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه وإلا لم يكن غرضاً فالفاعل مستفيد لتلك الأولوية ومستكمل بالغير، ولا يكفي رجوع المنفعة إلى الخلق فقط لأن الإحسان إليهم وعدمه إن تساويا بالنسبة إليه تعالى لا يصح الإحسان أن يكون غرضاً وإن كان أولى به لزم الاستكمال. الثاني أن الغرض لما كان سبباً لإقدام الفاعل فكان الفاعل ناقصاً في فاعليته مستفيداً من غيره ولا مجال للنقصان بالنسبة إليه بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله، وكمالية أفعاله يقتضي مصالح ترجع إلى العباد فلا شيء خالٍ عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل للنقصان والاستكمال إليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة، والآيات والأحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظاهرها فقد غفل عما تشهد به الأنظار الصحيحة والأفكار الدقيقة، أو أراد إظهار ما يناسب إفهام العامة على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم انتهى.

وبالجملة فلا بد على هذا من التجوز في الباعث وإخراجه عن حقيقة الباعثية. الكلام الثاني قال الكوراني: ولم يرتض والد المصنف ذلك أي ما قاله الآمدي عن الشافعية ونقل عنه أشد الإنكار وقال: لا باعث لله على فعل إذ إفعاله لا تعلل، وما وقع في عبارة الفقهاء من أنها علة باعثة معناه أنها باعثة للمكلف على الامتثال وهذا الكلام لا وجه له من وجوه: الأول أن الأشاعرة وإن لم يقولوا بأن فعله معلل بالغرض لكنهم مطبقون على أن أفعاله مشتملة على حكم ومصالح لعباده لا تحصى. الثاني أن قوله «المراد بالباعث باعث المكلف على الامتثال» كلام مخترع لم يسبقه أحد إليه وكيف ينطبق قول الغزالي «لا نعني بالعلل إلا باعث الشارع» على ما ذكره. الثالث أن الحق في مسئلة تعليل فعله تعالى بالغرض عند الأشعري هو عدم وجوب تعليل كل فعل منه لا سلبة عن جميع أفعاله. ولذلك تشرع الحدود والكفارات، وبهذا يندفع الإشكال عن نصوص كثيرة نحو قوله تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] ﴿من أجل ذلك كتبنا بني اسرائيل﴾ [المائدة: ٣٢] ﴿إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً﴾ [آل عمران: ١٧٨]

....

وما يقال لو كان فعله لغرض لزم الاستكمال باطل لأن الغرض عائد على العباد لا إليه فلا استكمال، وسيأتي في كلام المصنف ما يدل على اعترافه به معنى وأن لم يقل به صريحاً انتهى. وأقول: أما الأمر الأول فيرد عليه أنه غير ملاق لما نحن فيه لأن الكلام في اعتبار الباعثية في معنى العلة ولزوم المحذور عليها ظاهر على ما تقرر فلذا توجه عليه اعتراض المصنف ووالده. وأما اشتمال أفعاله تعالى على حكم ومصالح فهذا شيء آخر غير معنى الباعثية لم يتعرض له المصنف ولا والده، ولا مخالفة لهما فيه كما هو ظاهر. وأما الأمر الثاني فمجرد أنه لم يسبقه أحد إليه لا يقدح فيه ولو صح القدح بمجرد هذا لزم صحة القدح في كل كلام صدر عمن لم يسبقه أحد إليه وهو باطل قطعاً. وأما عدم انطباقه على قول الغزالي المذكور فهو غير مؤثر لأن والد المصنف لم يرد بالفقهاء إلا متقدميهم أو أكثرهم كما هو الغالب من إطلاقات الفقهاء إلا أن الكوراني لا أنس له بتلك الاصطلاحات. وأما الأمر الثالث فإن أراد بالغرض فيما زعم أنه الحق ما هو حقيقة الغرض وهو ما يلزمه المحذور السابق كما هو المتبادر من الغرض فهو خلاف الحق بلا شبهة كما علم بما لا مزيد عليه مما تقدم عن السيد وتعالى الله عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً. واستدلاله حينئذ بقوله «ولذلك تشرع الحدود والكفارات» استدلال باطل كما لا يخفى على عاقل إذ لا يلزم من مشروعيتها للزجر أو الجبر تحقق الباعث والغرض، بل لا يجوز الحمل على ذلك كما تقدم عن السيد.

وما توهمه من ثبوت الغرض هناك فهو توهم باطل، وإنما الثابت هناك حكم وفوائد وليست بأغراض، وكذا يقال في النصوص الكثيرة التي ذكرها ولهذا قال شيخ الإسلام: فإن قلت قد نقل عن الفقهاء أنهم قائلون بأن أفعاله تعالى تابعة للحكم والمصالح تفضلاً لا وجوباً كما تقوله المعتزلة قلت: مرادهم كما يشير إليه كلام المصنف فيما يأتي أنها مشتملة على حكم ومصالح مقصودة للشارع من شرع الحكم تعود تلك الحكم والمصالح علينا لا أنها تابعة لها في الوجود حتى تكون علة غائية باعثة له تعالى كما يقوله المعتزلة. وما ورد مما يخالف ذلك كقوله تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] وقوله ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل﴾ [المائدة: ٣٢] وقوله ﴿إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً﴾ [آل عمران: ١٧٨] محمول على ما ذكرناه من اشتمال الأفعال على المصالح التي تعود علينا دون الغرض والعلة الغائية، وعلى ذلك يحمل كلام الآمدي السابق انتهى. وأما قوله «وسيأتي في كلام المصنف» إلى آخره ففيه أن كلام المصنف المشار إليه محمول على الحكم والمصالح دون الغرض والعلة الغائية كما سمعته آنفاً وإن لم يرد به ما هو حقيقة الغرض المذكور، بل أراد به الحكم والمصالح العائدة إلى العباد كما هو مقتضى قوله لأن الغرض عائد على العباد لا إليه فيرد عليه أمران: الأول أنا لا نسلم أن الغرض بهذا المعنى يخص بعض الأفعال بل هو بهذا المعنى ثابت لسائر أفعاله تعالى. غاية الأمر أنه قد يخفى ذلك في بعض الأفعال فلا نسلم ما ادعاه من تخصيصه بالبعض حيث

(وقد تكون) العلة (دافعة) للحكم (أو رافعة) له (أو فاعلة الأمرين) أي الدفع

قال: هو عدم وجوب تعليل كل فعل لا سلبه عن جميع أفعاله، وإن وافقه ما نقله الكمال عن قواعد الشيخ عز الدين من أنه يجوز أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد ثم يقع الثواب بناء على الطاعة والإذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، ولا دفع مفسدة غير مفسدة العصيان انتهى. لأنه ممنوع بل ومخالف لما سيأتي عنه نفسه في الكلام على قول المصنف «ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته» حيث قال: لأن التعبدي ليس الذي لا حكمة فيه بل ما لم يطلع على حكمته انتهى. والثاني أنه مع إرادة الحكم والمصالح به يوهم المحال فلا ينبغي التعبير به، ولهذا قال الشيخ تقي الدين: المقترح من فسر العلة بالباعث للشارع على الحكم أو الحاملة أو الداعية إن أراد به إثبات غرض حادث له فهو محال قررنا بطلانه في علم التوحيد، وإن أراد أنه يعقبها حصول الصلاح في العبادة فسميت باعثة تجوزاً فهذا لا يجوز إطلاقه على الباري لما فيه من إيهام المحال إلا أن يتحقق إذن من الشارع في إطلاقه ولا سبيل إليه انتهى. وإذا علمت جميع ما تقرر علمت أن جميع ما أبداه من الوجوه من قباح الوجوه والله الموفق.

قوله: **(وقد تكون دافعة إلى آخره)** قال الكوراني: وهذا كلام لا مساس له بالمقام إنما أورده زيادة في الإفادة وإلا فالقياس ليس مشروطاً بشيء منها انتهى. وقال شيخنا العلامة: اعلم أن العلة الدافعة أو الرافعة للحكم مانع للحكم لا علة له إذ يصدق على الوصف الدافع أو الرافع أنه وصف وجودي معرف نقيض الحكم فجعله علة إن كان بالنسبة إلى الحكم المدفوع أو المرفوع لم يصح، وإن كان بالنسبة إلى حكم آخر فلا وجه لتسميته علة في هذا المقام كما لا يخفى إذ المناسب له اعتباره مانعاً لا علة فليتأمل انتهى. وأقول: أما ما قاله الكوراني فما زعمه من نفي مساس هذا الكلام بالمقام غير صحيح لأن حاصل ما ذكره المصنف إفادة أمرين يتعلقان بالعلة: الأول أن الوصف مع كونه علة لحكم قد يكون دافعاً أو رافعاً لحكم آخر أو دافعاً ورافعاً له، وهذا الأمر هو صريح قوله «قد تكون دافعة» إلى آخره، والثاني أنّ الوصف قد يكون علة في ثبوت الحكم ابتداء لا انتهاء وهي الدافعة، وقد يكون علة في ثبوته انتهاء لا ابتداء وهي الرفعة، وقد يكون علة للأمرين ويتضح ذلك بأمثلة الشارح فإن العدة في المثال الأول علة في ثبوت حرمة النكاح ابتداء بمعنى أن عدة الزوج علة لحرمة نكاح غيره وليست علة في ذلك انتهاء بمعنى أن المزوجة إذا وطئت بشبهة لا ينقطع نكاحها، والطلاق في المثال الثاني علة لحرمة الاستمتاع انتهاء بمعنى أنه إذا طلق زوجته حرم استمتاعه بها وليست علة لحرمته ابتداء بمعنى أنه لا يمتنع استمتاعه بها إذا تزوجها بعد الطلاق. والرضاع في المثال الثالث علة لحرمة النكاح ابتداء بمعنى أنه يحرم عليه تزوج من بينه وبينها رضاع، وانتهاء بمعنى أنه إذا طرأ رضاع بينه وبين زوجته انقطع نكاحها، وهذا الأمر مفهوم من كونها دافعة لا رافعة أو بالعكس أو دافعة

والرفع. مثال الأول العدة فإنها تدفع حل النكاح من غير الزوج ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة. ومثال الثاني الطلاق فإنه يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه لجواز النكاح بعده. ومثال الثالث الرضاع فإنه يدفع حل النكاح ويرفعه إذا طرأ عليه.

(و) تكون العلة **(وصفاً حقيقياً)** وهو ما يتعقل في نفسه من غير توقف على عرف أو غيره **(ظاهراً منضبطاً)** كالطعم في باب الربا **(أو)** وصفاً **(عرفياً مطرداً)** لا يختلف باختلاف

رافعة، وذلك لأنه يفهم من كونها دافعة لا رافعة أنها علة لنقيض المدفوع في الابتداء لا في الدوام. فالعدة في المثال دافعة لحل النكاح من غير الزوج ولا ترفع حله من الزوج بأن يكون عن شبهة فهي علة لحرمة النكاح ابتداء فلا يجوز ابتداء نكاح المعتدة لا دواماً فلا يقطع النكاح الموجود عندها بأن طرأت على الزوجية بشبهة، وعلى هذا القياس في باقي الأمثلة، ولو سكت المصنف عن إفادة الأمر الأوّل لم يفهم انقسامها إلى تلك الأقسام بل ربما ظن أو توهم أنها أبداً دافعه أو أبداً رافعة أو أبداً دافعة رافعة أو أنها لا تكون مانعاً مطلقاً، ولو سكت عن إفادة الأمر الثاني ظن أو توهم أن ما يكون علة لشيء يكون علة له ابتداء ودواماً مطلقاً أو ابتداء لا دواماً أو بالعكس مطلقاً فمع إفادة كلام المصنف ذينك الأمرين المتعلقين بالعلة ودفع تلك التوهمات عنها مع ما يتضمنانه من الزيادة في شرحها وإيضاح حالها لا يزعم أنه لا مساس له بالمقام إلا من أهمل التأمل. وأما استدلاله بقوله «وإلا فالقياس الخ» فهو استدلال في غاية لفساد لظهور أن عدم مشروطية القياس بذلك لا تدل على عدم المساسية لوضوح أن المساسية أعم من المشروطية ونفي الأخص لا يدل على نفي الأعم لأن نفي الأخص أعم من نفي الأعم والأعم لا يدل على الأخص فقد توجد المساسية مع انتفاء المشروطية كما لا يخفى. وأما ما قاله شيخنا فجوابه اختيار الشق الثاني من ترديده قوله «فلا وجه له لتسميته الخ» قلنا: قد تبين مما قررناه أن وجهها في غاية الحسن وبالله المستعان.

قوله: **(وصفاً وحقيقياً)** هو خبر ثان لتكون في قوله «وقد تكون دافعة الخ» قوله: **(من غير توقف على عرف أو غيره)** هو بيان للتعقل في نفسه. وقوله «أو غيره» قال شيخ الإسلام: أي من لغة أو شرع انتهى. ويؤيده مقابلة الحقيقي هنا بالعرفي واللغوي والشرعي وحينئذ يندرج فيه الإضافيات كالأبوة والنبوّة لعدم توقفها على واحد من الثلاثة وإن توقفت على غيرها فليتأمل قوله: **(ظاهراً منضبطاً)** قد يستشكل اعتبارهما في الوصف الحقيقي دون ما بعده إذ لا يتجه إلا اعتبارهما فيما بعده أيضاً اللهم إلا أن يكونا من لازم ما بعده فلا يحتاج لاعتبارهما على أن الاطراد في العرفي قد يغني عن الانضباط فليتأمل قوله: **(لا يختلف باختلاف الأوقات)** قال في المحصول: وإلا أي وإلا يكن ذلك بأن اختلف باختلاف الأوقات لجاز أن يكون ذلك العرف في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم دون غيره من الأزمنة فلا يعلل به انتهى. وقضيته أن المراد بكونه لا يختلف باختلاف الأوقات أن يكون موجوداً في كل الأوقات احترازاً عما يوجد

الأوقات كالشرف والخسة في الكفاءة **(وكذا)** تكون **(في الأصح)** وصفاً **(لغوياً)** كتعليل حرمة النبيذ بأنه يسمى خمراً كالمشتد من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس ومقابل الأصح يقول لا يعلل الحكم الشرعي بالأمر اللغوي **(أو حكماً شرعياً)** سواء أكان المعلول حكماً شرعياً أيضاً كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه، أم كان أمراً حقيقياً كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالنكاح كاليد، وقيل لا تكون حكماً لأن شأن الحكم أن يكون معلولاً لا علة ورد بأن العلة بمعنى المعرف ولا يمتنع أن يعرف حكم حكماً أو غيره **(وثالثها)** تكون حكماً شرعياً **(إن كان المعلول حقيقياً)** هذا مقتضى سياق المصنف وفيه سهو، وصوابه أن يزاد نقطة لا بعد قوله **(وثالثها)** وذلك أن في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي خلافاً. وعلى الجواز الراجح هل يجوز تعليل الأمر الحقيقي بالحكم الشرعي. قال في المحصول: الحق الجواز فمقابله المانع من ذلك مع تجويزه تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي هو التفصيل في المسألة **(أو)** وصفاً **(مركباً)** وقيل: لا لأن التعليل بالمركب يؤدي إلى محال فإنه بانتفاء جزء منه تنتفي فبانتفاء آخر يلزم تحصيل الحاصل لأن انتفاء الجزء علة لعدم العلية. قلنا: لا نسلم أنه علة له وإنما هو انتفاء شرط فإن كل جزء

في بعض الأوقات دون بعض لكن قد يشكل عليه تمثيل الشارح بالشرف والخسة إذ قد يعد الشيء شرفاً أو خسة في وقت دون آخر وعند قوم دون قوم، وقد يجاب بأنه لو سلم ذلك فليس في كل شرف وخسة فلا إشكال قوله: **(وكذا تكون في الأصح)** قال شيخنا الشهاب: أي فمحل «كذا» نصب صفة لمصدر مقدر أي يكون في الأصح وصفاً لغوياً كوناً كذا أي مثل هذا الكون السابق انتهى. وأقول: إنما يظهر هذا إن جوزنا نصب الفعل الناقص لمصدره كما قال به جماعة بخلاف ما إذا منعناه كما هو الأصح فينبغي تعلق هذا الجار والمجرور بالفعل قوله: **(أو وصفاً مركباً)** هذا إشارة إلى تقسيم ثانٍ للعلة. فحاصل ما قبله تقسيمها إلى ما يكون وصفاً حقيقياً وصفاً عرفياً ووصفاً شرعياً ووصفاً لغوياً. وحاصل هذا تقسيمها إلى ما يكون بسيطاً وما يكون مركباً. قال شيخنا العلامة: لو قدر «أمراً» بدل «وصفاً» لكان أشمل للعلة إذا كانت حكماً شرعياً مركباً كما في تعليل حياة الشعر بحرمته وحله بالطلاق والنكاح كما مر انتهى.
وأقول: أما أولاً فالحامل على تقدير الوصف كونه مقتضى سياق المصنف كما لا يخفى وأما ثانياً فالحكم الشرعي من إفراد الوصف لأنه لا معنى له هنا إلا المعنى القائم بالغير والحكم الشرعي كذلك لأنه الخطاب أي الكلام النفسي المخصوص قوله: **(قلنا لا نسلم أنه علة له وإنما هو انتفاء شرط)** أقول: يعني أن انتفاء الجزء ليس من قبيل علة عدم العلية حتى يلزم بتكرر الانتفاء تحصيل الحاصل الذي هو عدم العلية وهو محال، بل من قبيل عدم الشرط فعدم العلية لانتفاء شرط وجودها لا لوجود علته أعني علة عدمها فلا يلزم تحصيل الحاصل لأنه إذا كان عدم الشيء لأنه لم يوجد شرط وجوده لا يلزم من عدمه ذلك بخلاف ما إذا كان لوجود علته فإنه

شرط للعلية، ولم سلم أنه علة فحيث لم يسبقه غيره أي انتفاء جزء آخر كما في نواقض الوضوء. ومن التعليل بالمركب تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لمكافئ غير ولذا قال المصنف: وهو كثير. وما رأى للمانع منه مخلصاً إلا أن يتعلق بوصف منه ويجعل الباقي شروطاً فيه ويؤول الخلاف حينئذ إلى اللفظ **(وثالثها)** يجوز لكن **(لا يزيد على خمس)** من الأجزاء. حكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازي كالماوردي عن بعضهم في شرح اللمع وحكماه عن حكايته الإمام في المحصول بلفظ سبعة وكأنه تصحفت في نسخته كما قال المصنف. قال: أي الإمام: ولا أعرف لهذا الحصر حجة. وقد يقال حجته الاستقراء من قائله، وتأنيث العدد عند حذف المعدود المذكر كما هنا جائز عدل إليه المصنف عن الأصل

يلزم ذلك إذا تكررت علته. هذا هو الذي يظهر خلافاً لما في حاشية شيخ الإسلام من أنه ليس حاصل جواب الشارح منع تحصيل الحاصل لأنه حينئذ لا يندفع دليل الخصم فراجعه وتأمله.

قوله: **(ولو سلم أنه علة فحيث يسبقه غيره)** أقول فيه أمران: الأوّل أن الذي يظهر أن حاصل ذلك أنه لو سلم أن انتفاء الجزء علة كان عليته مشروطاً بعدم انتفاء غيره فلا يلزم تحصيل الحاصل إذا تكرر الانتفاء إذ انتفاء الجزء الثاني لم يوجد شرط عليته وهو عدم انتفاء غيره لتحقق انتفاء غيره وهو الجزء الأول، فلا يترتب على انتفائه انتفاء علية العلة حتى يلزم تحصيل الحاصل وهو انتفاء العلية الحاصل بانتفاء الجزء الأول، وأن هذا الحاصل خلاف ما سلكه العضد كابن الحاجب فإنهما جعلا حاصل اعتراض الخصم أنه يلزم تخلف المعلول عن علته لأن انتفاء الجزء الثاني لا يجوز أن يترتب عليه العدم لئلا يلزم تحصيل الحاصل فقد وجد التخلف. ثم أجابا بمنع أن انتفاء الجزء علة بل انتفاء شرط فلا يلزم التخلف، والشارح جعل المحذور عند الخصم نفس لزوم تحصيل الحاصل ثم دفعه بما ذكر على ما تقرر فراجع وتأمل. الثاني قال شيخنا الشهاب: هذا الجواب لا يغني شيئاً في العلل العقلية لأنها لا تقبل التخصيص انتهى. وأقول: جوابه أن محل قولهم العقليات لا يدخلها التخصيص إذا كان التخصيص بغير العقل. كذا رأيته منقولاً عن السيد الشريف قوله: **(ويؤول الخلاف حينئذ إلى اللفظ)** قال شيخنا الشهاب: لك أن تشكك في كونه لفظياً بأن من يجعل الجميع علة يبني عليه اشتراط المناسبة وعدمه في جميع تلك الأجزاء كما هو شأن العلة بخلاف من يجعل العلة وصفاً من تلك الأوصاف مع شرطية الباقي فيه لا فقد يجري خلاف المناسبة في تلك الشروط. انتهى وأقول فيه نظر قوله: **(وقد يقال حجية الاستقراء من قائله)** قال شيخنا العلامة: قد يرد بأن الاستقراء يدل على عدم وجود الزائد لا على امتناعه الذي هو المدعي انتهى. وأقول: جوابه أن الاستقراء لا يدل على عدم الامتناع قطعاً لكنه يدل عليه ظناً لأن الظاهر أنه لو جاز مع كثرة التعليلات واتساعها لوقع ولو قليلاً، فعدم وقوعه رأساً يوجب ظن امتناعه وهذا المقام مما يكتفي فيه بالظن قوله: **(وتأنيث العدد)** أي الإتيان بصيغة المؤنث أي الصيغة الموضوعة له وهي المجردة من التاء فلا حاجة إلى التكليف الذي

اختصاراً (ومن شروط الالحاق بها) أي بسبب العلة (اشتمالها على حكمة تبعث) المكلف

أطال به شيخنا الشهاب حيث قال: قوله «وتأنيث العدد» أي باسقاط التاء الذي هو شأنه مع المعدود المؤنث وفيه أن إسقاط التاء تذكير للعدد لا تأنيث. ويجاب بأنهم لما اعتبروا التجريد من التاء عند إرادة المؤنث كان هذا اللفظ المجرد مؤنثاً في المعنى انتهى.

قوله: (ومن شروط الإلحاق بها اشتمالها) أي من حيث ترتب الحكم عليها. وحاصله اشتمال ترتب الحكم عليها كما أشار إليه الشارح بقوله «فإن حكمة ترتب وجوب القصاص عل علته الخ» فلا يرد ما قد يقال «إن القتل العمد الخ» الذي هو العلة لا يشتمل على حفظ النفوس الذي هو الحكمة بل على إتلافها ثم فيه أمور: الأوّل أنه قد يستشكل اعتبار ترتب الحكم عليها بناء على الصحيح عند المصنف أنها بمعنى المعرف إذ الشيء لا يترتب على علامته إذا ليست منشأ لحصوله بل المترتب عليها هو العلم به اللهم إلا أن يحمل كلامه على ذلك بأن يراد ترتب الحكم على العلة من حيث العلم به فليتأمل. والثاني أن ترتب الحكم على علته وإن ظهر اشتماله على الحكمة في مثال الشارح كما علم من تقريره لا يظهر على الإطلاق، ألا ترى أن ترتب جواز الترخص على عليه وهو السفر لا يشتمل على الحكمة التي هي التخفيف ودفع المشقة عن المسافر إذ مجرد ثبوت جواز الترخص والعلم به لا يحصل به التخفيف ودفع المشقة وإنما المشتمل عليها العمل بذلك الحكم المترتب وتعاطي متعلقه اللهم إلا أن يراد باشتمال الترتب عليها ما يشمل اشتمال ترتب الحكم ولو بمعنى أنه قد يجر إليها فإن ثبوت جواز الترخص قد يجر إلى الترخص المشتمل لرغبة الأنفس في التخفيف واندفاع المشاق عنها، ومن هنا يتضح أن الحكمة هنا تبعث المكلف على الامتثال فليتأمل. والثالث أنه إن قيل أيّ فائدة لهذا الاشتراط فإن قول الشارح الآتي «ويؤخذ من ذلك أنه لا تخلو علة عن حكمة لكن في الجملة» يدل على أن هذا أمر لازم للعلة في الجملة فحيث ثبتت علية شيء صح الإلحاق بسببه من غير احتياج إلى النظر في الحكمة؟ قلت: يمكن أن يقال: تظهر الفائدة في استنباط العلة فلا بد في صحة الاستنباط وكون المستنبط علة من أن يشتمل على الحكمة المذكورة أي التي تبعث وتصلح شاهداً، فإن كان المستنبط بغير هذه الصفة بأن كانت الحكمة لا تبعث ولا تصلح لم يصح الاستنباط. فإن قلت: هذا ممنوع بل لا يصح لأن غاية كون الحكمة كذلك أن تكون كالعدم فهو كما لو لم يطلع على حكمة المنصوصة. قلت: يفرق بأن المنصوصة لا تخلو عن الحكمة المذكورة وإن لم تتعين لنا، وأما إذا تعينت الحكمة في المستنبطة ولم تكن بالصفة فقد علم عدم صلاحية الوصف للعلية وكذا إذا لم تتعين فإنه لم يعلم العلية. فإن قلت: لا فائدة لهذا كله لأن اختلال حكمة المستنبطة لا تزيد على القطع بانتفاء الحكمة وسيأتي عن الغزالي جواز التعليل بها وإثبات الحكم باعتبارها.

قلت: يفرق بأن ما جوز فيه الغزالي ذلك مظنة للحكمة على الوجه المشروط ولا كذلك ما نحن فيه لأن الفرض أنه لا يظهر الحكمة على الوجه المشروط ولا وجدت مظنتها فليتأمل. فإن

(على الامتثال وتصلح شاهداً) لإناطة الحكم بالعلة كحفظ النفوس فإنه حكمة ترتب وجوب القصاص على علته من القتل العمد إلى آخره فإن من علم أنه إذا قتل اقتص منه انكف عن القتل وقد يقدم عليه توطيناً لنفسه على تلفها وهذه الحكمة تبعث المكلف من القاتل وولي الأمر على امتثال الأمر الذي هو إيجاب القصاص بأن يمكن كل منهما وارث القتيل من الاقتصاص وتصلح شاهداً الإناطة وجوب القصاص بعلته، فيلحق حينئذ القتل بمثقل بالقتل بمحدد في وجوب القصاص لاشتراكهما في العلة المشتملة على الحكمة المذكورة. وقوله «تبعث على الامتثال» أي حيث يطلع عليها وسيأتي أنه يجوز التعليل بما لا يطلع على

قلت: أي فائدة لاعتبار الاشتمال على الحكمة إذا كانت بمعنى المعرف؟ قلت: تناسب الدليل والمدلول فإنه أمكن في الاستدلال وأبلغ في الإذعان خصوصاً والشارع حكيم فلا يناسب حكمته إلا المناسبة بين الحكم وما نصبه علامة عليه. الرابع قال الكوراني: قد علمت أن البعث عند المحققين ما يشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة وأن ما ذهب إليه المصنف تكلف بلا فائدة انتهى. وأقول: نسبة ما ذكر للمحققين ممنوع إذ ليس إلا قول الآمدي ومن تبعه كابن الحاجب وليسوا جميع المحققين كما هو معلوم، فكان الصواب أن يقول عند بعض المحققين أو جمع من المحققين أو نحو ذلك لكنه أراد التهويل على ما هو دأبه، وقد علمت فما سبق أن المصنف اعترض ما نسبه إليهم وبين ما يلزمه من المحذور إلا أن يؤوّل بما يلزم منه التجوز في إطلاق الباعث وإخراجه عن حقيقته كما تقدم بيانه. وزعمه أن ما ذهب إليه المصنف تكلف بلا فائدة زعم لا دليل عليه فلا يلتفت إليه، بل ما ذهب إليه لا تكلف فيه وهو قول أهل الحق كما تقدم نقله عنهم، ويكفي في الفائدة التخلص عن المحذور اللازم لاعتبار الباعثية أو عن إيهام ذلك المحذور. الخامس أن قضية كلامه اعتبار الاشتمال المذكور في التعليل بالوصف اللغوي وبالاسم اللقب، ولا مانع منه مثلاً ترتب حرمة النبيذ على تسميته خمراً يشتمل على حفظ العقل وهو مما يبعث الملف على امتثال التحريم ويصلح شاهداً لإناطة التحريم بالتسمية المشعرة بمشاركة النبيذ للخمر الأصلي في وصفه، وترتب نجاسة بول ما يؤكل لحمه على أنه بول يشتمل على اجتنابه لاستقذاره شرعاً وهو مما يبعث المكلف على امتثال الحكم بنجاسته لرغبته في اجتناب المستقذرات شرعاً ويصلح شاهداً لإناطة النجاسة بكونه يسمى بولاً المشعر ذلك بمشاركته لغيره من الأبوال في وصفه فليتأمل.

قوله: **(وهذه الحكمة تبعث المكلف من القاتل وولي الأمر الخ)** فإن قلت: البعث غير مسلم في القاتل لأنه يحرص على بقاء حياته فهو يمتنع من تسليم نفسه بل هو غير مسلم في ولي الأمر أيضاً إذ قد يمتنع من التمكين من القاتل بل قد يمنع عنه. قلت: لعل المراد بكونها تبعث أن من شأنها أن تبعث من أحب الإنصاف وأراد ارتكاب اللائق، وذلك لا ينافي تخلف البعث عنها لعارض وقد يشعر بذلك قول الشارح «وقد يقدم عليه الخ» قوله: **(وسيأتي أنه يجوز**

حكمته **(ومن ثم)** أي من هنا وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة أي من أجل ذلك **(كان مانعها وصفاً وجودياً يخل بحكمتها)** كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة على المدين فإنه وصف وجودي يخل بحكمة العلة لوجوب الزكاة المعلل بملك النصاب وهي الاستغناء بملكه فإن المدين ليس مستغنياً بملكه لاحتياجه إلى وفاء دينه به ولا يضر خلو المثال عن الإلحاق الذي الكلام فيه **(و)** من شروط الإلحاق بها **(أن تكون)** وصفاً **(ضابطاً لحكمة)** كالسفر في جواز القصر مثلاً لا نفس الحكمة كالمشقة في السفر لعدم

التعليل بما لا يطلع على حكمته) أقول: بملاحظة هذا الآتي وما يأتي أيضاً عن الغزالي من الاكتفاء بالمظنة يؤول الحال إلى أن الشرط اشتمالها على الحكمة أو كونها مظنة الاشتمال عليها وكان الحامل للمصنف على هذا الاشتراط، ثم ذكر هذا الآتي ولم يجمع حاصلهما في محل واحد أنه رأى هذا الاشتراط في كلامهم أو كلام بعضهم فوافقه، ثم ذكر هذا الآتي تبعاً لغيره أيضاً لينبه على المراد من هذا الاشتراط وما يؤول إليه الحال والله أعلم قوله: **(ومن ثم وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة)** لا يقال المطابق لما تقدم أن يقول وهو أنه يشترط في الإلحاق اشتمال العلة الخ لأنا نقول: هذا هو معنى ما قاله الشارح لأن معنى اشتراط اشتمال العلة على ما ذكر اشتراط ذلك الاشتمال في الإلحاق قوله: **(كان مانعها)** أي مانع العلة أي مانع عليتها فالإخلال بالحكمة يسقط العلية ولا يشكل ذلك بصورة القطع بانتفاء الحكمة لوجود المظنة، ثم بخلاف ما هنا فإن المانع مناف للمظنة قوله: **(وصفاً وجودياً يخل بحكمتها)** قال شيخنا الشهاب: هو تعريف لمانع العلة لكن ليس المعلوم من هنا سوى كونه مخلاً بحكمتها انتهى. أي وأما الكون وصفاً وجودياً فلم يعلم من هنا مع ذكره في حيز التفريع على ما ذكر. وأقول: هذا لا يقدح لأن المراد أن ما تقرر سبب في كون المانع هذا المجموع الذي منه الإخلال. وحاصله أنه نشأ من هنا اعتبار الإخلال في المانع الذي علم في أول الكتاب أنه وصف وجودي فصح أنه لأجل ما هنا كان المانع ما ذكر فتأمله فإنه حسن ظاهر ينفع في كثير من المواضع.

قوله: **(وإن تكون ضابطاً لحكمة)** اللام للتعدية دون التعليل وأورد عليه الكوراني أنه تكرار قال: لأنه تقدم كون الوصف منضبطاً مشتملاً على حكمة، وشيخ الإسلام أنه علم من قوله اشتمالها على حكمة قال: فإن قلت ذكره ليذكر الخلاف بعده قلت: يمكن دخوله بدون ذلك انتهى. وأقول: حاصل قوله السابق اشتمالها على حكمة اشتراط نفس الاشتمال المذكور. وحاصل قوله «هذا اشتراط» أن لا تكون العلة نفس الحكمة بدليل قوله بعده «وقيل يجوز كونها نفس الحكمة الخ» فمعنى قوله «أن يكون ضابطاً لحكمة» أن لا يكون نفس الحكمه بل شيئاً مغايراً لها مشتملاً عليها. غاية الأمر أن في العبارة حينئذ مسامحة معلومة من ذكر القولين بعدها فهي مجاز معه قرينته، فغاية ما يلزم كون الحاصل الثاني لازماً للحاصل الأول وقد صرحوا بأن التصريح باللازم لا يعد تكراراً ولا سيما إذا كان لغرض آخر كما هنا فإنه وطأ به لبيان الخلاف

انضباطها **(وقيل يجوز كونها نفس الحكمة)** لأنها المشروع لها الحكم **(وقيل)** يجوز **(إن انضبطت)** لانتفاء المحذور (و)من شروط الإلحاق بها **(أن لا تكون عدماً في الثبوتي وفاقاً للإمام)** الرازي **(وخلافاً للآمدي)** هذا انقلب على المصنف سهواً وصوابه ما قاله في شرح المختصر وفاقاً للآمدي وخلافاً للإمام الرازي في تجويزه تعليل الثبوتي بالعدمي لصحة أن يقال شرب فلان عبده لعدم امتثال أمره. وأجيب بمنع صحة التعليل بذلك، وإنما يصح بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتي والخلاف في العدم المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدي إنما منع العدم المحض أي المطلق وأجاز المضاف الصادق بالوجودي كالإمام والأكثر. ويجري الخلاف فيما جزؤه عدمي ويجوز وفاقاً تعليل العدمي بمثله أو بالثبوتي كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل أو بالإسراف كما يجوز قطعاً تعليل الوجودي بمثله كتعليل حرمة الخمر بالإسكار. ومن أمثلة تعليل الثبوتي بالعدمي ما يقال «يجب قتل المرتد لعدم اسلامه» وإن صح أن يقال لكفره كما يصح إن يعبر عن عدم العقل بالجنون لأن المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارتين منفية ومثبتة ولا مشاحة في التعبير **(والإضافي)** كالأبوة **(عدمي)** كما هو قال المتكلمين وسيأتي تصحيحه في أواخر الكتاب ففي جواز تعليل الثبوتي به الخلاف. كذا قال الإمام الرازي والآمدي لكن تقدم في مبحث المانع

ودفع به توهم أنه يجوز كونها نفس الحكمة إذ يتوهم من اعتبار اشتمالها على الحكمة أن الحكمة هي المقصودة فيتوهم جواز التعليل بها نفسها. وإنما أفرد هذا عما سبق لأنه أوقع في البيان فإن جعل الشيء مستقلاً أتم في الاهتمام به، ولا خفاء أن رفع التوهم والاهتمام ببيان ما قد يخفى مما تدعوا الحاجة إليهما فاندفع اعتراض الكوراني بالتكرار، وأما شيخ الإسلام فإن اعترض أيضاً بالتكرار اندفع بما ذكر، أو بمجرد كونه علم مما قبله فبأن هذا غير محذور ولا سيما مع دعاء الحاجة إلى ذكره قوله: **(لعدم انضباطها)** يمكن أن يعلل أيضاً بما قاله المقترح من أنها متأخرة عن الحكم وجوداً فلا تعرفه وبهذا يندفع تفصيل القول الثالث فليتأمل قوله: **(وإن لا تكون عدماً في الثبوتي)** أقول: الوجه عدم هذا الاشتراط بناء على أنها بمعنى المعرف. لا يقال العدم أخفى من الثبوتي فكيف يكون علامه عليه؟ وأيضاً شرط العلة الظهور ولا ظهور للعدم لأنا نقول: المحتاج إليه في التعليم مجرد العلم بأنه علامة فحيث حصل العلم بذلك من الشارع نصاً أو استنباطاً أمكن الاستدلال به في الجزئيات المعينة، وكونه أخفى في ذاته لا يؤثر في ذلك والعدم يقبل الظهور بالمعنى المراد في المقام ولولا ذلك امتنع تعليل العدمي بالعدمي مع أنه ليس كذلك اتفاقاً قوله: **(الصادق بالوجودي)** دفع بهذا توهم أن العدم الصادق بالوجودي ليس من العدم الذي هو محل الخلاف بل من الوجودي المتفق عليه قوله: **(لأن المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارتين الخ)** أقول: قضيته أن ما مثل به من ذلك وأن عبارة الكفر وعدم الإسلام في المثال لمعنى واحد وهو ظاهر إن أريد بعدم الإسلام كفره، أما لو أريد مفهوم هذا العدم فهو أعم من الكفر وإن

التمثيل للوجودي بالأبوة وهو صحيح عند الفقهاء نظراً إلى أنها ليست عدم شيء ومرجع القياس إليهم فلا يناسبهم أن يقال فيه والإضافي عدمي **(ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته)** كما في تعليل الربويات بالطعم أو غيره، ويفهم من ذلك أنه لا تخلو علة عن حكمة لكن في الجملة لقوله **(فإن قطع بانتفائها في صورة فقال الغزالي)** صاحبه محمد **(ابن يحيى في صورة فقال الغزالي و)** صاحبه محمد **(ابن يحيى يثبت الحكم)** فيها **(للمظنة وقال الجدليون لا)** يثبت إذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المئنة: مثاله من مسكنه على البحر ونزل منه

انحصر فيه في الواقع فكيف يكون المعنى واحداً فليتأمل قوله: **(نظراً إلى أنها ليست عدم شيء)** فالوجودي عند الفقهاء ما ليس العدم داخلاً في مفهومه قوله: **(فلا يناسبهم)** بل الذي يناسبهم والإضافي وجودي قوله: **(ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته)** قال الكوراني: التعليل بما لا يطلع على حكمته جائز لأن التعبدي ليس الذي لا حكمة فيه بل ما لم يطلع على حكمته، ومن هذا يلزم أن الحكمة هي الباعثة للشارع على شرع الحكم لا للمكلف على الامتثال وهذا ما قلنا سابقاً أن المصنف معترف به معنى وإن أنكره لفظاً انتهى. وأقول: ما زعمه من اللزوم ممنوع منعاً في غاية الوضوح إذ يجوز أن تكون الحكمة هي المعنى الباعث للمكلف لكنه قد يخفى عليه فلا يدركه، ولو أدركه كان باعثاً له وقد يطلع عليه ويدركه فيكون باعثاً له، فالأول التعبدي والثاني المعقول المعنى، ولا يلزم من كون التعبدي ما لم يطلع على حكمته أن لا تكون الحكمة هي الباعث للمكلف إذ لا يلزم من كون الحكمة ما ذكر أن لا تخفى على المكلف، بل يجوز مع ذلك أن تخفى وهو التعبدي على أنه لا يلزم من خفائها عدم البعث رأساً بل متى علم المكلف إجمالاً أن أحكام الشارع مقرونة بالحكم وإن لم تتعين تلك الحكم له بعثه ذلك على الامتثال في الجملة. ونظير ذلك أن من سمع متكلماً بغير لسانه وعلم أنه واعظ تأثر في الجملة وإن لم يفهم كلامه كما يشهد به الوجدان، ولهذا أجاب القاضي الحسين من أعيان أئمة الشافعية عن سؤال ما فائدة الخطبة بالعربية إذا لم يعرفها القوم أي بأن كانوا عجماً، بأن فائدتها العلم بالوعظ من حيث الجملة أي والعلم بالوعظ كذلك يؤثر في الجملة كما تقرر فتأمل ذلك فإنه مع وضوحه قد خفي عليه قوله: **(ويفهم من ذلك أنه لا تخلو علة عن حكمة)** أي حتى القاصرة كما هو ظاهر إطلاق المصنف والشارح قوله: **(عند تحقق المئنة)** قال شيخنا الشهاب: كان هذا على حذف مضاف أي عند تحقق انتهائها إذ المئنة كما قال في الصحاح العلامة وفي المغرب ما يوافقه حيث قال: ورد في الأثر عن ابن مسعود تقصير الخطبة وتطويل الصلاة من مئنة فقه الرجل. قال أبو عبيدة: معناه مما يعرف به فقه الرجل وهو مفعلة من أن التأكيدية ومعناه مكان يقال فيه إنه كذا انتهى بمعناه. وأقول: ما المانع من الاستغناء عن حذف المضاف مع كونها بمعنى العلامة بناء على إرادة العلامة على العدم والعلامة قد تكون قطعية فليتأمل.

قوله: **(مثاله من مسكنه على البحر)** هذا فيه ترجيح لقول الغزالي وصاحبه ويؤيده أيضاً

في سفينة قطعت به مسافة القصر في لحظة من غير مشقة يجوز له القصر في سفره هذا (و) العلة (**القاصرة**) وهي التي لا تتعدى محل النص (**منعها قوم**) عن أن يعلل بها (**مطلقاً والحنفية**) منعوها (**إن لم تكن**) ثابتة (**بنص أو اجماع**) قالوا جميعاً لعدم فائدتها، وحكاية القاضي أبي بكر الباقلاني الاتفاق على جواز الثابتة بالنص معترضة بحكاية القاضي عبد الوهاب الخلاف فيه كما أشار إلى ذلك المصنف بحكاية الخلاف (**والصحيح جوازها**) مطلقاً (**وفائدتها معرفة المناسبة**) بين الحكم ومحله فيكون أدعى للقبول (**ومنع الالحاق**) بمحل معلولها حيث يشتمل على وصف متعد لمعارضتها له ما لم يثبت استقلاله بالعلية (**وتقوية النص**) الدال على معلولها بأن يكون ظاهراً (**قال الشيخ الإمام**) والد المصنف (**وزيادة الأجر عند قصد الامتثال لأجلها**) لزيادة النشاط فيه حينئذ بقوة الإذعان لقبول معلولها ومن صورها ما ضبطه بقوله (**ولا تعدى لها**) أي للعلة (**عند كونها محل الحكم أو جزئه الخاص**) بأن لا يوجد في غيره (**أو وصفه اللازم**) بأن لا يتصف به غيره لاستحالة التعدي حينئذ.

اعتبار الفقهاء المظنة في مواضع كثيرة كما في نقض الوضوء بالنوم لأنه مظنة لخروج الخارج، ولا ينافيه أنهم أعرضوا عن المظنة في مواضع لجواز خروجها لمدارك مخصوصة اقتضت إلغاء المظنة فيها قوله: (**منعها قوم مطلقاً**) قال شيخنا الشهاب: يقال عليه كيف يمنع المنصوصة أو المجمع عليها انتهى. وأقول: هو إشكال صحيح إلا أن يجاب بأن المراد أن هؤلاء القوم منعوا وجودها وأولوا النص أو الإجماع الدال عليها لا أنهم مع تسليمهم ثبوتها بالنص أو الإجماع منعوا التعليل بها فليتأمل قوله: (**بأن يكون ظاهراً**) كذا قيد في البرهان: قال الكمال: إذ القطعي غني عن التقوية انتهى. وأقول: فيه نظر ظاهر بناء على أن اليقين يقبل التفاوت وهو الحق قوله: (**قال الشيخ الإمام وزيادة الأجر الخ**) قال الكوراني: وعندي في هذا نظر لأن امتثال الأمر في التعبدي أحمز وأشق على النفس من العلل، فزيادة الأجر هناك أوفق بأمور الشارع لقوله صلى الله عليه وسلم «أفضل الأعمال أحمزها» انتهى. وأقول: إنما يزيد الأجر في الأشق إذا كانت أشقيته لمجرد صعوبته في نفسه بخلاف ما إذا كانت لعدم الاطلاع على حكمته إذ الأشقية حينئذ ليست إلا باعتبار رغم النفس وانعقاد الصدر وإن سهل الفعل جداً وذلك يقتضي فوات تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة. والحاصل أن الكلام ليس باعتبار أشقية نفس الفعل، وحينئذ يظهر فرقان ما بين الأمرين لحصول تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة الموجبين مزيد الأجر في المعلل وفواتهما في التعبدي وأشقيته الناشئة من غم النفس وانعقاد الصدر لا تقاوم تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة كما لا يخفى قوله: (**بأن لا يتصف به غيره**) قال شيخنا العلامة: هذا التفسير مفهوم الخاص أي القاصر لا اللازم فإن مفهومه الذي لا يفارق موصوفه أي لا ينفك عنه قال ابن الحاجب الخ.[1] وأقول: الظاهر ـ والله أعلم ـ خلاف ما قاله الشيخ وأن هذا

---

(١) وجد بالهامش تتمم عبارته.

مثال الأول تعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهباً، وفي الفضة كذلك. ومثال الثاني تعليل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما. ومثال الثالث تعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما قيم الأشياء. وخرج بالخاص واللازم غيرهما فلا ينتفي التعدي عنه كتعليل الحنفية النقض فيما ذكر بخروج النجس من البدن الشامل لما ينقض عندهم من القصد ونحوه وكتعليل ربوية البر بالطعم **(ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب)** كتعليل

تفسير مراد للازم لأنه المناسب للمقام فإن الكلام فيما يمنع تعدي العلة ومجرد عدم اتصاف غير المحل به مناف لذلك، سواء أمكن مفارقته للمحل أو لا، بخلاف مجرد عدم إمكان مفارقته المحل فإنه لا ينافي ذلك لصدقه مع اتصاف غيره به، وحينئذ تتحقق التعدية. فالصواب أن هذا تفسير للازم هنا وكثيراً ما ينشأ الخلل من عدم المحافظة على السياق والتشبث باصطلاح لا يطابق المقام ولله در هذا الشارح الإمام.

قوله: **(بكونه ذهباً)** قال شيخنا العلامة: هذا الكون وصف لمحل الحرمة لا نفسه ففي التمثيل به نظر انتهى. وأقول: في عبارة التمثيل في نحو ذلك مسامحة معلومة مشهورة معتادة وسرها الجري على ما اعتيد عند التعليل فإنهم يعبرون حينئذ بقولهم مثلاً «يحرم الربا في الذهب لكونه ذهباً» فتقع العلة بالحقيقة خبراً لكون. وسر ذلك أن قولنا «يحرم الربا في الذهب للذهب» لا يخلو عن ثقل وركاكة فتأمل مقاصد الأئمة ما أحسنها قوله: **(الشامل لما ينقض عندهم)** قال شيخنا العلامة: أي لخروج ما ينقض انتهى. وأقول: حمل الشامل على أنه صفة للخروج فاحتاج لهذا التأويل والحاصل له على ذلك الحمل أن الناقض هو الخروج كما يدل عليه قول الشارح النقض فيما ذكر بخروج النجس لكن لا مانع من صحة حمله على أنه صفة للنجس فيستغني عن هذا التأويل وإن احتيج إليه في ضمير ينقض على هذا التقدير أيضاً أي لما ينقض خروجه مع عدم تفاوت المعنى فإنه إذا شمل النجس ما ينقض خروجه عندهم بما ذكر شمل خروجه خروجه كما لا يخفى قوله: **(ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب)** فيه كلامان: أحدهما للكوراني قال ما نصه: والحق ما ذهب إليه الإمام من الاتفاق على منع ذلك لأنا قد قدمنا أن العلة لا بد من اشتمالها على الباعث، وإما للشارع على شرع الحكم أو للمكلف على الامتثال، ولا يعقل كون لفظ الخمر موضوعاً بإزاء عصير العنب المشتد هو الباعث بأحد المعنيين أي للشارع أو للمكلف حتى لو فرض أنه لم يسم بذلك الاسم لانتفت الحرمة، وما نقلوه عن الشافعي من قياس بول ما يؤكل لحمه على بول الآدمي ليس العلة عنده أن بول الآدمي قد ثبتت نجاسته بالنص وهذا بول مثله. فقوله «لأنه بول فشابه بول الآدمي» اقتصار في الكلام لوضوح المقام حتى لو قيل للشافعي لم كان بول الآدمي نجساً بالنص لم يتصور أن يقول لكون اسمه بولاً عند العرب. هذا في اللقب الخالي عن المعنى، أما المشتق فلا معنى للخلاف فيه لإشعاره بعلة المشتق منه. وأما نحو الأبيض والأسود من الصفات فذلك من الشبه الصوري وسيأتي الكلام عليه

....

قبولاً ورداً انتهى. وثانيهما لشيخنا العلامة قال ما نصه: لا يخفى أن هذا تكرار لأن اللقب إما لغوي فهو تكرار مع قوله «سابقاً يكون وصفاً لغوياً» وإما شرعي فهو تكرار مع قوله «وصفاً عرفياً» إذ الشرع عرف للشارع، وإما هما فهو تكرار معهما. وتعليل الشافعي المذكور لا يتعين فيه التعليل باللقب بل الظاهر منه أنه تعليل بكونه فرداً من أفراد ماهية البول كالأصل فهو تعليل بالوصف لا باللقب انتهى. وأقول: أما الكلام الأول فلا يخفى ضعفه بل لا منشأ له إلا عدم التأمل وذلك لأن الصحيح عند المصنف وفاقاً لأهل الحق أن العلة بمعنى المعرف والأمارة لا بمعنى الباعث ولا الموجب، وظاهر إنه لا مانع من أن ينصب الشارع مجرد الاسم اللقب أمارة على الحكم إذ ما من شيء إلا ويصلح للوضع أمارة على غيره إذ الأمارة الوضعية لا تتوقف على ربط عقلي ولا مناسبة معنوية بل تحصل بمجرد الجعل كما هو معلوم، ولا ينافي ذلك ما ذكره المصنف من أن شرط الإلحاق بالعلة اشتمالها على حكمة تبعث المكلف وتصلح شاهداً لإناطة الحكم، وذلك لما تبين مما قررناه فيما سبق من أن المشتمل على ما ذكر ليس نفس العلة بل ترتب الحكم عليها، وهذا متصور فيما نحن فيه مثلاً ترتيب الحكم وهو نجاسة البول على تسميته بولاً يشتمل على حكمة هي النظافة بعدم مماسة هذا المستقذر. وهذه العلة تبعث المكلف على الامتثال بأن يعمل بقضية هذا الحكم وذلك بأن يجتنب هذه النجاسة ويصلح شاهداً لإناطة التنجيس بتلك التسمية على أنه تقدم أنه يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته، فلو فرض عدم ظهور حكمة في التعليل بالاسم اللقب جاز أن يكون هناك حكمة خفيت علينا إذ حيث لم يشترط الاطلاع على الحكمة صار الشرط احتمالها والاحتمال قائم إذ لم يقم قاطع على انتفائها هنا في نفس الأمر.

وإذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع ما أورده. فقوله «لأنا قد قدمناه أن العلة لا بد من اشتمالها على الباعث الخ» قلنا: إن أردت بذلك أنه لا بد أن تكون العلة بمعنى الباعث كما تقدم عن الآمدي فهذا لا يرد على المصنف إذ قد رده واعتمد أنها ليست إلا بمعنى المعرف كما تقدم، والاسم اللقب يصح أن يكون معرفاً بأن ينصب علامة على الحكم كما بيناه. وإن أردت به أنه لا بد من أن يكون ترتيب الحكم عليها مشتملاً على حكمة كما تقدم في قول المصنف «ومن شروط الإلحاق بها اشتمالها على حكمة الخ» فهذا أيضاً لا يرد عليه لتصور ذلك في التعليل بالاسم اللقب كما بيناه، ولو سلم فيكفي احتمال جريانه لكفاية ذلك كما بيناه أيضاً على أنه يحتمل أن يكون اشتراط الاشتمال المذكور خاصاً بالتعليل بالمعنى، وحينئذ فلا إشكال مطلقاً. وقوله «وما نقلوه عن الشافعي» إلى قوله «أن بول الآدمي نجس عنده لأن العرب سمته بالبول الخ» قلنا: هذا إنما يصح لو كانت العلة بمعنى الباعث على الحكم لكن هذا مردود عند المصنف كما تقدم، أما إذا كانت بمعنى المعرف كما هو الصحيح عند المصنف كما تقدم فلا، لأن المعنى حينئذ أن تسمية العرب له بالبول جعله الشارع علامة على نجاسته، فقولنا «نجس لأن العرب

الشافعي رضي الله عنه نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمي **(وفاقاً لأبي اسحق الشيرازي وخلافاً للإمام)** الرازي في نفيه ذلك حاكياً فيه الاتفاق موجهاً له بأنا نعلم

سمته بالبول» معناه أنه نجس لوجود العلامة التي نصبها الشارع على نجاسته وهي تسمية العرب بمعنى أنا عرفنا أنه نجس من وجود علامته التي نصبها الشارع وهي تلك التسمية وهذا معنى مستقيم لا بعد فيه ولا غبار عليه كما ترى، فاستبعاده إياه وتهويله عليه لا منشأ لهما إلا عدم التأمل. وقوله «بل لأن بول الآدمي الخ» قلنا: ثبوت نجاسته بالنص لا ينافي أن ينصب هذا الاسم اللقب علامة على النجاسة ليعرف بها وجودها في المواد المخصوصة. وقوله «حتى لو قيل للشافعي لم كان الخ» منشؤه الاشتباه من غير اشتباه وذلك لأن هذا إنما يلزم إذا كانت العلة بمعنى الباعث أو الموجب، أما إذا كانت بمعنى المعرف كما مشى عليه المصنف فالذي يقال حينئذ للشافعي إنما هو بم عرفت نجاسة البول، وحينئذ ينتظم في الجواب أن يقول بكونه يسمى بهذا الاسم عند العرب لأن الشارع جعل تلك التسمية علامة على نجاسته وهذا جواب صحيح لا إشكال فيه، ولا يخفى عليك ما في قوله هذا في اللقب الخالي عن المعنى الخ. فإنه يقتضي شمول اللقب للمشتق وغيره وكأنه توهم أن المراد باللقب هنا مطلق الاسم وليس كذلك، ثم لا يخفى على المتأمل ما في تعبيره من أنواع الفساد لولا خوف الإطالة مع وضوح الحال لبيناه.

وأما الكلام الثاني: فجوابه من وجهين: الأول أن اللقب أعم من أن يكون لقباً لغوياً أو لقباً شرعياً أو لقباً عرفياً، وحينئذ فلا تصح دعوى التكرار فيه مع قوله «سابقاً يكون وصفاً لغوياً إذ لا تكرار في ذكر الأعم مع الأخص كما صرح به الأئمة ومنهم المولى التفتازاني كما تقدم نقله عند الكلام على قول المصنف «ولا يكون منصوصاً بموافق» خلافاً لمجوز دليلين ولا مع قوله «وصفاً عرفياً» وإن شمل العرفي فيه الشرعي إذ الشرع عرف للشارع وذلك لأن المراد بالوصف العرفي كما هو ظاهر المعنى ولهذا مثله الشارح بالشرف والخسة. فالتعليل به من قبيل التعليل بالمعنى بخلاف التعليل بالاسم اللقب فإنه من قبيل التعليل بمجرد التسمية وإطلاق اللفظ وأين أحدهما من الآخر، فكيف يتصور مع ذلك دعوى التكرار؟ بل لو أريد بالاسم اللقب اللغوي فقط أو الشرعي فقط أو العرفي فقط لم يتكرر مع قوله «وصفاً عرفياً» لتباين التعليل بالمعنى والتعليل بمجرد التسمية وإطلاق اللفظ ولا مع القولين جميعاً لما تبين أنه أعم من الأول ومباين للثاني. والوجه الثاني اختيار أن المراد اللقب اللغوي ولا يتكرر مع قوله «سابقاً وصفاً لغوياً» بناء على أن المراد باللقب اللغوي الاسم الجامد الذي لا ينبيء عن صفة مناسبة تصلح لإضافة الحكم إليها وبالوصف اللغوي هو التسمية بما ينبيء عن ذلك أو بالأعم، وظاهر أنه لا تكرار على الأول للتبياين ولا على الثاني إذ لا تكرار في ذكر الأعم مع الأخص كما تقرر. وإما قوله «وتعليل الشافعي المذكور لا يتعين فيه التعليل باللقب الخ» فإن أراد به الاستدلال بتعليل

بالضرورة أنه لا أثر في حرمة الخمر لتسميته خمراً بخلاف مسماه من كونه مخامراً للعقل فهو تعليل بالوصف **(أما المشتق)** المأخوذ من الفعل كالسارق والقاتل **(فوفاق)** صحة التعليل به **(وأما نحو الأبيض)** من المأخوذ من الصفة كالبياض **(فشبه صوري)** وسيأتي الخلاف فيه

الشافعي المذكور فهو مندفع بأنهم لم يستدلوا به. غاية الأمر أنهم أرادوا به التمثيل أو الإشارة إلى أنه محمول على ذلك ولا محذور فيه لأنه حيث ثبت هذا الحكم فلا مانع من أن يكون الشافعي أراد ذلك، وإن أراد به رد التمثيل به فلا وجه له إذا المثال يكفيه الاحتمال والاحتمال متحقق قطعاً بل قد يكتفي في التمثيل بمجرد الفرض أو رد الحمل فلا وجه له إذ لا مانع منه كما تبين، وإذا علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أورده الشيخ فتأمل ولا تكن من الغافلين.

قوله: **(من كونه مخامراً)** قال شيخنا العلامة: لا يصح أن يكون بياناً لمسمى الخمر كما صنع الشارح إذ هو بعضه إلا أن يقال: قوله «بخلاف مسماه من كونه مخامراً» تقديره بخلاف مسماه فإن له في حرمة الخمر أثراً ناشئاً من كونه مخامراً فيصح صنيعه لأن «من» حينئذ ابتدائية انتهى. وأقول: أما أولاً فهذه العبارة ليست عبارة الشارح حتى يقتصر على نسبتها إليه بل هي عبارة الإمام وليس حظ الشارح منها سوى مجرد حكايتها خلافاً لما ظنه الشيخ لعدم مراجعته من أنها عبارة الشارح فنسبها إليه حيث قال «كما صنع الشارح». وعبارة المحصول للإمام ما نصه: المسئلة التاسعة اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر بأن العرب سمته خمراً فإنا نعلم بالضرورة أنّ مجرد هذا اللفظ لا أثر له، فإن أريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامراً للعقل فذاك يكون تعليلاً بالوصف لا بالاسم انتهى. وأما ثانياً فدعواه عدم صحة البيان ممنوع لجواز أن يراد بمسمى الخمر مسماها في الجملة أي بعض مسماها لإتمام مسماها، فالبيان حينئذ في غاية الاستقامة. غاية الأمر أن المتبادر من المسمى تمام المسمى لا بعض المسمى لكن لا محذور في ذلك مع البيان لأن به يتبين المراد ويعرف المقصود. والحاصل أن الإمام تسمح في إطلاق المسمى مريداً به المسمى في الجملة مع قيام قرينة على ما أراد وهي ذلك البيان ومثل ذلك مما لا غبار عليه، ولا حاجة إلى ما تمحله الشيخ في الجواب من التكلف على أن المراد بمسماه معناه وبعض المعنى يطلق عليه المعنى فيقولون معناه التضمني وقد اعترف الشيخ بأنه بعض المعنى فيلزمه صحة إطلاق المعنى عليه فليتأمل.

قوله: **(أما المشتق المأخوذ من الفعل مع قوله ونحو الأبيض من المأخوذ من الصفة)** أقول فيه أمران: الأول أنه لا يخلو من أن يراد بالمشتق ونحو الأبيض اللفظ كما هو ظاهر عبارة المصنف والشارح بل هي كالصريحة فيه أي كان يقال في التعليل بذلك لأنه سارق أو قاتل أو أبيض أي لأنه يطلق عليه ذلك الاسم، وأما تعبير الزركشي بقوله «للتعليل بالاسم ثلاث صور إحداها الاسم اللقب. الثانية الاسم المشتق من فعل كالسارق والقاتل. الثالثة اسم اشتق من صفة كالأبيض والأسود» انتهى فلا يحتمل غيره أو المعنى. فإن أريد الأول أشكل على نقل

(وجوز الجمهور التعليل) للحكم الواحد **(بعلتين)** **فأكثر مطلقاً** لأن العلل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد **(وادعوا وقوعه)** كما في اللمس والمس والبول المانع كل منهما من الصلاة مثلاً.

(و) جوزه **(ابن فورك والإمام)** الرازي **(في)** العلة **(المنصوصة دون المستنبطة)** لأن الأوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلية يجوز أن يكون مجموعها العلة عند الشارع فلا

الاتفاق في الأول ـ ذكره الأصفهاني ـ من أن في التعليل بالاسم ثلاثة أقوال: الجواز مطلقاً، المنع مطلقاً، التفصيل بين غير المشتق والمشتق انتهى. فإنه صريح في نقل الخلاف في المشتق الشامل لنحو الأبيض فإنه يشمل المشتق عند الإطلاق وإن أراد به المصنف هنا ما لا يشمله. ثم رأيت الزركشي نازعه في دعوى الاتفاق فقال: وحكاية المصنف فيه الاتفاق ممنوعة ففي التقريب تسليم الرازي حكاية قول يمتنع الاسم مطلقاً لقباً ومشتقاً انتهى. وإن أريد الثاني تكرر مع قوله السابق «وصفاً حقيقياً أو عرفياً مطرداً» لأن ذلك المعنى منهما. وقد يجاب باختيار الأول ومنع كلام الأصفهاني وباختيار الثاني ويراد بالوصف فيما سبق ما لا يدخل تحت المشتق ونحوه فليتأمل. وأما الاعتراض بأن الاشتقاق من الفعل والصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا الكوفيين فأمره هين لأن الأخذ أوسع من الاشتقاق. والثاني أن المشتق من الفعل يشمل نحو المبيض من أبيض فإن ادعى الاتفاق على صحة التعليل به أشكل مع الاختلاف في صحة التعليل بالأبيض المأخوذ من البياض مع اتفاق المبيض، والأبيض من جهة المعنى وإن أجرى فيه الخلاف فلم يصح إطلاق الاتفاق على المشتق من الفعل، وقد يجاب بتخصيص المشتق من الفعل بغير ما يرجع إلى الوصف الصوري. ثم رأيت الكمال قيد الفعل حيث قال في قوله «المأخوذ من الفعل» ما نصه: المراد الفعل اللغوي وهو الحدث الصادر باختيار فاعله بدليل مقابلته بنحو الأبيض الذي هو بعض من المأخوذ من الصفة أي المعنى القائم بالموصوف بغير اختيار كالبياض للأبيض والسواد للأسود ونحوهما. ووجه كونهما من الشبه الصوري أنه لا مناسبة فيهما ولا فيما هو نحوهما لجلب مصلحة ولا لدرء مفسدة فيكون التعليل بهما وبنحوهما من الشبه الصوري، وليس المراد اشتقاقهما من الفعل النحوي أو الوصف النحوي كما توهمه العلامة البرماوي فاعترضه على شيخه الزركشي بأن ما ذكره من الاشتقاق من الفعل ومن الصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا مذهب الكوفيين انتهى. وجوز شيخ الإسلام إرادة الفعل النحوي والصفة المعنوية قال: ولا مانع إذ دائرة الأخذ أوسع من دائرة الاشتقاق.

قوله: **(وابن فورك والإمام في المنصوصة دون المستنبطة)** قضية الصنيع أنهما يمنعان في المستنبطة لكن ما ساقه الشارح من الدليل لا ينتج المنع بل عدم التحقق قوله: **(لجواز أن تكون العلة فيها عند الشارع الخ)** قال شيخنا الشهاب: قد يشكك بأن هذا الجواز إن كان مانعاً من استقلال كل من تلك العلل المستنبطة بالعلية لم يطابق المدعي، وإن لم يكن مانعاً لزم من تعددها

يتعين استقلال كل منها بخلاف ما ينص على استقلاله بالعلية. وأجيب بأنه يتعين الاستقلال بالاستنباط أيضاً، وحكى ابن الحاجب عكس هذا أيضاً أي الجواز في المستنبطة دون المنصوصة لأن المنصوصة قطعية فلو تعددت لزم المحال الآتي بخلاف المستنبطة لجواز أن تكون العلة فيها عند الشارع مجموع الأوصاف، وأسقط المصنف هذا القول لقوله «لم أره لغيره». **(ومنعه إمام الحرمين شرعاً مطلقاً)** مع تجويزه عقلاً قال: لأنه لو جاز شرعاً لوقع ولو نادراً لكنه لم يقع. وأجيب على تقدير تسليم اللزوم يمنع من عدم الوقوع وأسند بما تقدم من أسباب الحدث والإمام يجعل الحكم فيها متعدداً أي الحكم المستند إلى واحد منها غير المستند إلى آخر وإن اتفقا نوعاً **(وقيل يجوز في التعاقب)** دون المعية للزوم المحال الآتي لها بخلاف التعاقب لأن الذي يوجد فيه بالثانية مثلاً مثل الأول لا عينه **(والصحيح القطع بامتناعه عقلاً مطلقاً للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين)** فإن الشيء باستناده إلى كل واحدة من علتين يستغنى عن الأخرى فيلزم أن يكون مستغنياً عن كل منهما ومستغن عنه وذلك جمع بين النقيضين، ويلزم أيضاً تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد الثانية مثلاً نفس الموجود بالأولى، ومنهم من قصر المحال الأول على المعيه. وأجيب من جهة الجمهور بأن المحال المذكور إنما يلزم في العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول، فأما الشرعية التي هي

محال المنصوصة انتهى. ويجاب بأن المراد أن التعدد لما لم يتعين لم يلزم المحال وقد يقال إن استلزم التعدد المحال امتنع احتماله لأن احتمال المحال محال فليتأمل قوله: **(قال لأنه لو جاز شرعاً لوقع ولو نادراً لكنه لم يقع)** أي فعدم وقوعه يدل على عدم جوازه، وهذا وإن أجيب عنه بما نقله الشارح يؤيد توجيه الشارح القول بأن أجزاء العلة لا تزيد على خمس بالاستقراء. وما ذكرناه في بيانه كما تقدم في محله ويدفع الاعتراض عليه بأن الاستقراء يدل على عدم الوقوع دون الامتناع الذي هو المدعي فإن ذاك التوجيه نظير توجيه الإمام هنا قوله: **(لأن الذي يوجد فيه بالثانية مثلاً مثل الأول لا عينه)** أقول: لقائل أن يقول هذا ممكن في المعية بأن توجد أمثال دفعة فليتأمل قوله: **(والصحيح القطع بامتناعه عقلاً)** أقول: قد يوهم التقييد بقوله «عقلاً» جوازه شرعاً ولا ينبغي أن يكون مراداً إذ الممتنع عقلاً ممتنع شرعاً ضرورة أن الشرع إنما يجيز الممكنات دون المستحيلات قوله: **(وأجيب من جهة الجمهور الخ)** عبارة العضد الجواب هذا إنما يلزم إذا كانت العلة المستقلة عقلية وهي ما يفيد وجود أمر، وأما إذا كانت شرعية وهي ما يفيد العلم بوجود أمر فلا، لأنها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول واحد انتهى. قال المولى سعد الدين: قوله «الجواب هذا» أي ما ذكرنا من اجتماع النقيضين وتحصيل الحاصل إنما يلزم في تعدد العلل العقلية المفيدة للوجود دون الشرعية المفيدة للعلم بالشيء وقد سقط هذا الجواب من كثير من نسخ الشرح.

ويمكن الجواب أيضاً بمثل ما سبق من أن كلاً من العلل عند الاجتماع يكون جزءاً والعلة

معرفات مفيدة للعلم به فلا. وعلى المنع حيث قبل به فما يذكره المجيز من التعدد، إما أن يقال فيه العلة مجموع الأمرين مثلاً أو أحدهما لا بعينه كما قيل بذلك، أو يقال فيه بتعدد الحكم كما تقدم عن إمام الحرمين ومال إليه المصنف **(والمختار وقوع حكمين بعلة إثباتاً**

هي المجموع، وبأنه على تقدير الاستقلال قد يتخلف العلول لمانع وهو الحصول بعلة أخرى انتهى. فإن قلت: بل يلزم على الجواب الأول الذي حكاه الشارح كالعضد المحال المذكور وذلك لأنه باستناد المعرفة إلى أحد الأمرين مثلاً يلزم الاستغناء فيها عن الآخر فيلزم الاستغناء عن كل واحد وعدم الاستغناء عنه، وهذا اجتماع النقيضين. ثم إذا عرف بأحدهما فلو عرف بالآخر لزم تحصيل الحاصل. ويمكن أن يجاب بأن كون أحد الأمرين مثلاً معرفاً مشروط بأن لا يعرف غيره وبما يأتي في الفرق الآتي وقد أورد الإسنوي نظير هذا البحث في مسئلة الواجب المخير فإنه لما استدل القائل بأن الواجب واحد معين بأنه إذا أتى بالجميع كان ممتثلاً وهذا الامتثال لا جائز أن يكون معللاً بالكل ثم قال: ولا بكل واحد لأنه يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال، لأن استناده إلى هذا يستغني به عن استناده إلى ذلك إلى آخر نحو ما ذكره الشارح في بيان الأول. وأجاب عنه البيضاوي باختيار هذا ومنع اللزوم لأن هذه الأمور وغيرها من الأسباب الشرعية علامات لا مؤثرات، واجتماع معرفات على معرف واحد جائز. قال الإسنوي: ولك أن تقول: ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد جارٍ بعينه في امتناع التعريف والامتثال به انتهى. قلت: يمكن أن يفرق بأن الاشتغال بملاحظة الدليل يوجب الغفلة عن المعلوم أو قلة الالتفات إليه، ثم إذا تمت ملاحظته حصل التفات جديد قوي إلى المعلوم، وحينئذ فإذا حصلت المعرفة من أحد الأمرين أمكن أن تحصل من الآخر معرفة مغايرة للأولى في الكيف بأن يحصل التفات إليه جديد قوي على وجه خاص فلا يلزم تحصيل الحاصل، لأن الالتفات الحاصل بالأمر الثاني مغاير للالتفات الحاصل بالأمر الأول في الكيف كما تقرر، ولا اجتماع النقيضين لأنه إذا اختلف الحاصلان في الكيفية كان عين. الحاصل بكل واحد من الأمرين غير مستغنى عنه بالآخر لأن شخص الحاصل بكل واحد منهما مغاير لشخص الحاصل بالآخر ومحتاج في حصوله إلى ذلك الواحد منهما، ولا يتصور مثل ذلك في المؤثرات إذ لا يمكن إذا تحقق الوجود بأحد الأمرين أن يتحقق أيضاً وجود بالآخر مغاير للوجود الأول في الكيفية كما لا يخفى فلا يتصور هناك إلا وجود واحد، فإن استند إلى كل منهما لزم تحصيل الحاصل والاستغناء وعدم الاستغناء. واعلم أن الذي منعه المصنف هو حصول العلم بالفعل بكل منهما معاً أو مرتباً على وجه لاستقلال على ما دل عليه كلامه في شرح المختصر، وحينئذ لا يتوجه دفعه بالجواب السابق عن المولى سعد الدين ولعل هذا هو السبب في أعراض الشارح عنه فليتأمل.

قوله: **(والمختار وقوع حكمين)** أي مثلاً لظهور أن الأكثر على هذا كذلك ولغاية الظهور

كالسرقة للقطع والغرم) حيث يتلف المسروق أي لوجوبهما **(ونفياً كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما)** كالطواف وقراءة القرآن أي لحرمتها. وقيل يمتنع تعليل حكمين بعلة بناء على اشتراط المناسبة فيها لأن مناسبتها لحكم يحصل المقصود منها بترتب الحكم عليها فلو ناسبت آخر لزم تحصيل الحاصل. وأجيب بمنع ذلك وسنده جواز تعدد المقصود كما في السرقة المرتب عليها القطع زجراً عنها والغرم جبراً لما تلف من المال **(وثالثها)** يجوز تعليل حكمين بعلة **(إن لم يتضاد)** بخلاف ما إذ تضاد كالتأبيد لصحة البيع وبطلان الإجارة لأن الشيء الواحد لا يناسب المتضادين **(ومنها)** أي من شروط الإلحاق بالعلة **(إن لا يكون ثبوتها متأخراً عن ثبوت حكم الأصل)** سواء أفسرت بالباعث أم المعرف لأن الباعث على الشيء أو المعرّف له لا يتأخر عنه.

له لم ينبه الشارح عليه قوله: **(وقيل يمتنع تعليل حكمين بعلة)** قال شيخنا الشهاب: إشارة إلى أن أصل الخلاف في الجواز والاستحالة فاكتفى بالوقوع عن الجواز اختصاراً انتهى. وأقول: يمكن أن يكون قول المصنف «والمختار وقوع على حذف المضاف» أي جواز وقوع قوله: **(ومنها أن لا يكون ثبوتها متأخراً عن ثبوت حكم الأصل)** فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: فإن قلت: العلة المستنبطة من الحكم كيف تكون معرفة له وهي متأخرة؟ قلت: من حيث إفادة أن محله أصل يقاس عليه فإنه شيء متأخر عن العلة المذكورة انتهى. وأقول: يمكن أيضاً أن يجاب بأن استنباط العلة من الحكم إنما يقتضي تأخرها عن الحكم من حيث العلم بمعنى أن العلم بها تأخر عن العلم به لا من حيث ثبوتها الذي الكلام فيه بأن يكون ثبوتها بعد ثبوته كما في الاستقذار والنجاسة في مثال الشارح، فإن ثبوت استقذار العرق مترتب ومتفرع على نجاسته حتى لو لم تثبت نجاسته لا يثبت استقذاره فتأمل. والثاني أن قضية ما استدل به الشارح نفي صحة كون ما هو كذلك علة لا نفي مجرد صحة الإلحاق به فليتأمل.

قوله: **(لأن الباعث على الشيء أو المعرف له لا يتأخر عنه الخ)** فيه أمور: الأوّل قال شيخ الإسلام: أي لأن الباعث لو تأخر لزم وجود الحكم بغير باعث ولو تأخر المعرف لزم تعريف المعرف إذ الفرض أن الحكم عرف قبل ثبوت علته وكل من اللازمين محال، لكن الثاني إنما يتم إذا فسر المعرف بأنه الذي يحصل به التعريف، أما إذا فسر بما من شأنه التعريف فلا، كما لا يتم قوله بناء على تفسيرها بالمعرف إلا بتفسير المعرف بما من شأنه التعريف لا بتفسيره بالذي يحصل به التعريف إذ سبق إحدى العلتين بالتعريف مانع من حصول التعريف بما بعده لأنه تحصيل للحاصل بخلاف تفسير المعرف بما من شأنه التعريف لأن تعريف المتأخر حينئذ للمتقدم جائز وواقع إذ الحادث يعرف بهذا المعنى القديم كالعالم لوجود الصانع تعالى انتهى. وقوله «إذ لو تأخر لزم تعريف المعرف إذ الفرض أن الحكم الخ». أقول: فيه بحث لأنه جعل منشأ امتناع التأخر أن الحكم عرف أولاً أي من النص، فلو تأخرت لزم تحصيل الحاصل فنقول: لو صح

....

هذا لزم امتناع التقدم والمقارنة أيضاً لأن الحكم في نفسه إنما عرف من النص إذ مع قطع النظر عنه لا يتصور معرفته كما تقدم بيانه فلو تقدمت العلة أو قارنت لزم، أما استفادة الحكم من غير النص وهو العلة بناء على تفسيرها بالمعرف بمعنى الذي يحصل به التعريف كما هو مبني الكلام على ما صرح به المحشي بقوله «إنما يتم الخ» وذلك باطل لما تبين من أن الحكم إنما عرف من النص. وأما عدم حصول التعريف بها فذلك باطل أيضاً لمنافاته ما بني عليه الكلام من تفسيرها بالمعرف بمعنى الذي يحصل به التعريف فليتأمل. وقوله «لكن الثاني إنما يتم إذا فسر المعرف بأنه الذي يحصل به التعريف». أقول: في إتمامه على هذا التقدير بحث ولا نسلم لزوم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل لجواز أن يقل الالتفات إلى المعلوم حال ملاحظة العلة المتأخرة ثم يلتفت إليه التفاتاً جديداً قوياً فيكون الحاصل بها غير الحاصل بما قبلها، وبذلك يعلم منع قوله الآتي «إذ سبق إحدى العلتين بالتعريف مانع من حصول التعريف بما بعده الخ». وليت شعري ما هذا الكلام منه مع ما قدمه في قول الشارح «فأما الشرعية التي هي معرفات مفيدة للعلم به فلا». قال فيه: أي فلا يلزم فيها المحال المذكور من الجمع بين النقيضين وتحصيل الحاصل لكن قد يقال إن الثاني لازم فيها بناء على تفسير المعرف بما يحصل به التعريف. ويجاب بأن العلم المفاد بالعلة الثانية مثلاً مثل العلم المفاد بالأولى لاعينه، وقصارى ذلك أن الثانية مؤكدة للأولى انتهى.

ثم رأيت العضد سبق المحشي إلى ما قاله هنا. وعبارته: لنا لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث وأنه محال اللهم إلا أن لا يعني بالعلة الباعث بل الأمارة وهو غير المبحث، ومع ذلك يلزم تعريف المعرف فإن المفروض ثبوت الحكم قبل ثبوت علته انتهى. وفيه بحث مع ما ذكره قبل ذلك من جواز اجتماع العلل إذا كانت شرعية لأنها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول واحد انتهى. فأن قضيته الجواز هنا لأن وجود المعرف للحكم بعد معرفته لا ينقص عن اجتماع معرفين وقد أجازه كما رأيت وبين أنه لا محذور فيه على أنه يمكن أن يقال: لا مانع أيضاً من تأخر ثبوت العلة بمعنى الباعث بناء على أن المراد الباعث للمكلف على الامتثال كما قاله والد المصنف، لأن الواجب على هذا تقدمها على الامتثال لا على الحكم.

ثم رأيت المولى التفتازاني قال في قول العضد «يلزم تعريف المعرف» ما نصه: يمكن أن يقال: إنها بمنزلة الدليل الثاني بعد الأول، وأما ما يقال إنها تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشيء لأن التقدير أنها علة لحكم الأصل بمعنى الأمارة عليه انتهى. وثانيها أن الظاهر أن مقتضى كون المنع من التأخر لما ذكر جواز التأخر عند الجمهور لأنهم أجازوا تعدد العلل احتجاجاً بأن العلل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد، فإن كانت عندهم بمعنى ما من شأنه التعريف فلا إشكال في جواز التأخر لانتفاء المحذور من لزوم تعريف المعرف، وإن كانت عندهم بمعنى ما يحصل به التعريف فكذلك لأنهم أجازوا ترتبها ولم يبالوا

(خلافاً لقوم) في تجويزهم تأخر ثبوتها بناء على تفسيرها بالمعرف كما يقال «عرق الكلب نجس كلعابه». لأنه مستقذر فإن استقذاره إنما يثبت بعد ثبوت نجاسته (ومنها أن لا تعود

بلزوم تعريف المعرف فليجيزوا تأخرها عن ثبوت حكم الأصل، لأن غاية ما يلزم عليه تعريف المعرف وهم لم يبالوا بذلك كما تبين، فلعل ما رجحه المصنف من امتناع التأخر مبني على ما رجحه من امتناع التعدد لكن يشكل حينئذ اقتصاره على نسبة المقابل إلى قوم إلا أن يقال: إنما اقتصر على ذلك لأن الجمهور سكتوا عنه وإن كان هو مقتضى قولهم فليتأمل. وثالثها أن شيخنا العلامة بحث في قوله «لأن الباعث على الشيء لا يتأخر عنه بأن العلل الغائية بواعث على معلولها ذهناً وهي معلولة له خارجاً والمعلول الخارجي متأخر عن علته بالذات وبالزمان كالجلوس بالنسبة إلى السرير الخ». وأقول: اندفاع هذا البحث في غاية الوضوح إذ الباعث في العلل الغائية إنما هو قصد حصولها وهو متقدم بلا تردد، والمتأخر إنما هو ذواتها لكنها ليست بواعث بل معلولات خارجية مثلاً الباعث على فعل السرير إنما هو قصد حصول الجلوس وهو متقدم قطعاً، والمتأخر إنما هو نفس الجلوس لكنه ليس بباعث بل هو معلول خارجي. وأيضاً فإن أراد أن هذا من قبيل العلل الغائية لم يصح لاستحالة معنى العلل الغائية في حقه سبحانه وتعالى فإن المشرع حقيقة والنبي عليه الصلاة والسلام إنما هو مبلغ، أو من قبيل آخر فليصوره لنتكلم عليه. وبذلك يعلم أنه لا حاجة إلى ما تكلفه في دفع الإشكال بقوله «والذي يحسم مادة الإشكال الخ». فإن قلت: امتناع تأخر العلة بمعنى الباعث إنما يظهر في الباعث بمعنى الحامل - كما هو قول المعتزلة - لا في الباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع كما قاله الآمدي واتباعه كابن الحاجب. قلت: بل هو ظاهر عليه أيضاً لأن المراد اشتمال ترتب الحكم عليه فلا بد من حصوله ليترتب الحكم عليه وتأخره مناف لذلك فليتأمل.

قوله: (بناء على تفسيرها بالمعرف) قال شيخنا العلامة: هذا هو الحق إذ معرف الشيء متأخر عنه بالذات أو بالزمان الخ. وأقول: فيه أمران: الأول أن ظاهر قوله «إن معرف الشيء متأخر الخ» أنه يجب في المعرف تأخره ذاتاً وزماناً وهو ممنوع منعاً واضحاً، وما أحسب أحداً أوجب ذلك كيف والأبوة تدل على البنوة فهي معرف لها مع تقارنهما قطعاً وإياك أن يشتبه عليك الأبوة بالأب فتقع في الخطأ. والثاني أنه إن حمل المعرف على ما من شأنه التعريف فقوله «نعم إن فرض الحكم معروفاً لم يجز تأخر المعرف وإلا لزم تحصيل الحاصل» غير صحيح إذ لو فرض الحكم معروفاً لم يلزم من تأخر المعرف تحصيل الحاصل على ذلك التقدير وهو ظاهر. وإن حمل على ما يحصل به التعريف بالفعل، فقوله «هذا هو الحق» غير صحيح لأنه إن بناه على كون الحكم معروفاً بغير العلة كالنص لزم من تأخر العلة حينئذ تحصيل الحاصل، وإن بناه على كون الحكم لم يعرف بغير العلة لزم معرفة الحكم من مجرد العلة مع قطع النظر عن النص وهو باطل وقد اعترف هو فيما سبق ببطلانه فليتأمل قوله: (لأنه مستقذر فإن استقذاره إنما يثبت بعد

على الأصل) الذي استنبطت منه **(بالإبطال)** لأنه منشؤها فإبطالها له إبطال لها كتعليل الحنفية وجوب الشاة في الزكاة بدفع حاجة الفقير فإنه مجوز لإخراج قيمة الشاة مفضٍ إلى عدم وجوبها على التعين بالتخيير بينها وبين قيمتها **(وفي عودها)** على الأصل **(بالتخصيص)** له **(لا التعميم قولان)** قيل يجوز فلا يشترط عدمه، وقيل لا فيشترط مثاله تعليل الحكم في آية ﴿أو لامستم النساء﴾ [النساء: ٤٣] بأن اللمس مظنة الاستمتاع فإنه يخرج من النساء المحارم فلا ينقض لمسهن الوضوء كما هو أظهر قولي الشافعي. والثاني ينقض عملاً بالعموم

ثبوت نجاسته) قال شيخ الإسلام: فيه نظر لأن الاستقذار لا يستلزم النجاسة ولأن ثبوته قد يقارن ثبوتها كما نبه عليه شيخنا الكمال بن الهمام انتهى. وأقول: جواب الأوّل أن المراد الاستقذار المخصوص الذي يخص النجاسة، والثاني أن المراد التأخر رتبة فإنه مناف لتقدم العلة بالرتبة. وقد ينظر في هذا بأن العلة بمعنى المعرف قد لا يسلم أن رتبتها التقدم فليتأمل، والتأخر بالرتبة لا ينافي في المقارنة زماناً فتأمل قوله: **(فإبطالها له إبطال لها)** قال شيخنا العلامة: يمنع بأنها قد تكون أعم منه فلا يلزم من إبطاله إبطالها الخ. وأقول: لا يخفى أن الأئمة أرادوا بالإبطال هنا ما ليس بتخصيص ولا تعميم بدليل مقابلته بهما، وأن الإبطال بالمعنى المقابل لهما لا يتصوّر إلا أن يكون إبطالاً لها. فإن أراد الشيخ مع أن إبطالها بهذا المعنى إبطال لها كان مكابرة ومخالفة للضرورة فلا اعتبار به. وإن أراد منع أن ما في مثال الشارح ونحو من قبيل الإبطال بل من قبيل التعميم وهو جائز فهذا المنع هو مضمون ما أجيب به من جهة الحنفية بالنسبة لنحو مثال الشارح كما بينه الكمال كغيره ونقله عن المستصفى للغزالي فكان ينبغي أن يعبر بما يناسب، ولا يمنع أن إبطاله إبطال لها ومع ذلك لا يرد على الشارح لأنه أراد بالتمثيل به مجرد الإيضاح وإن كان فيه خلل، وقد صرح العضد بذلك في نظيره فإنه مثل قبل مثال الشارح بمثال آخر وعقبه بقوله: ولهم ـ أي الحنفية ـ عن ذلك أي الإبطال اعتذار وليس الغرض أي لنا المثال أي حتى تذكر الاعتذار بل التفهيم انتهى. وقد نص الأئمة على أنه يكفي في التمثيل مجرد الفرض. وبالجملة فإن أراد الشيخ منع أن إبطاله حقيقة إبطال لها لم يصح أو أن ما في هذا المثال من قبيل الإبطال فهو ما يزد على ما قالوه دفعوه.

قوله: **(فإنه يخرج من النساء المحارم)** قال شيخنا العلامة: هذا لا يأتي على ما قدمه عن الغزالي وابن يحيى من أن الحكمة إذا قطع بانتفائها في صورة ثبت الحكم نظراً للمظنة، بل على قول الجدليين بانتفائه فيها لعدم اعتبار المظنة عند انتفاء حكمتها انتهى. وذكر نحوه شيخنا الشهاب. وأقول: جميع ما ذكراه تخليط واشتباه وذلك لأن فرض الكلام بين الغزالي وصاحبه وبين الجدليين فيما إذا وجدت العلة دون حكمتها كما ينص على ذلك عبارة المصنف والشارح هناك، فإن العلة هي السفر وقد وجد قطعاً لكن انتفت حكمته التي هي المشقة بخلاف ما هنا فإن العلة المستنبطة التي هي مظنة الاستمتاع والتلذذ لم توجد في المحارم إذ ليس مظنة لذلك

وتعليل الحكم في حديث أبي داود وغيره أنه ﷺ نهي عن بيع اللحم بالحيوان بأنه بيع الربوي بأصله فإنه يقتضي جواز البيع بغير الجنس من مأكول وغيره كما هو أحد قولي الشافعي لكن أظهرهما المنع نظراً للعموم. ولاختلاف الترجيح في الفروع أطلق المصنف القولين. وقوله «لا التعميم» أي فإنه يجوز العود به قولاً واحداً كتعليل الحكم في حديث الصحيحين «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان»[1] بتشويش الفكر فإنه يشمل غير

فأين أحدهما من الآخر؟ وكيف مع ذلك يصح تخريج ما هنا على ما هناك؟ ومنشأ الغلط والاشتباه التعبير بالمظنة هنا وهناك وهو عجيب فإنها ذكرت هناك على أنها وصف العلة وهنا على أنها نفس العلة فتأمله فإنه في غاية الوضوح ومع ذلك خفي على الشيخين قوله: **(ولاختلاف الترجيح في الفروع الخ)** قال شيخنا العلامة: مقتضاه أن قولي النقض والمنع في المثالين مبنيان على منع العود بالتخصيص وفيه نظر، لأنه بناهما أولاً على النظر إلى العموم ومن الجائز أنهما يجوز أن العود المذكور ولم يقولا به ترجيحاً لدلالة العموم لأنها بالمنطوق انتهى. وأقول: هذا نظر ساقط. أما أولاً فلأنه يجوز أن يكون الشارح قد اطلع على تصريح ببناء القولين المذكورين على ما ذكر فلا يندفع ما اقتضاه كلامه بمجرد الاحتمال الذي أبداه الشيخ بل في كلام الزركشي التصريح بالبناء المذكور فإنه قال: هل يشترط أن لا تعود على أصلها بالتخصيص فيه قولان للشافعي مستنبطان من اختلاف قوليه في نقض الوضوء بمس المحارم الخ. ثم قال: وكذلك ورد النهي عن بيع اللحم بالحيوان وعمومه يقتضي عدم الفرق بين المأكول وغيره والمعنى يقتضي تخصيصه بالمأكول لأنه بيع الربوي بأصله وما ليس بربوي فلا مدخل له في النهي، وللشافعي في بيعه بغير المأكول قولان ومأخذهما هذا الأصل والأصح المنع تمسكاً بالعموم. وإنما لم يرجح المصنف شيئاً من القولين لأن الأصحاب لم يطردوا فيه ترجيحاً بل في بعض الصور بخصوصه بالمعنى كالمحارم وفي بعضها لا يخصونه كاللحم بالحيوان، وذكر الهندي في الرسالة السيفية أن القولين هما القولان في تخصيص العلة انتهى. ثم ذكر عن الهندي أيضاً أن الخلاف مبني على أنه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس ولهذا قال الكمال في حاشيته: وجعل الصفي الهندي تارة الخلاف هنا مبنياً على أنه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس أو لا يجوز، وتارة جعله مبنياً على القولين في تخصيص العلة انتهى. فتأمل قوله «مستنبطان من اختلاف قوليه» فإنه تصريح بأن الأصحاب بنوا اختلاف قوليه على هذه القاعدة حتى استنبطوا من ذلك هذين القولين. وقوله «وللشافعي في بيعه بغير المأكول قولان مأخذهما هذا الأصل» وقوله «وذكر الهندي الخ» فإن هذه كلها صرائح فيما اقتضاه كلام الشارح فالاعتراض مع ذلك مجرد استحسان بلا دليل بل

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأحكام باب ١٣. مسلم في كتاب الأقضية حديث ١٦. أبو داود في كتاب الأقضية باب ٩. الترمذي في كتاب الأحكام باب ٧. أحمد في مسنده (٥/ ٣٦ـ ٣٨).

الغضب أيضاً (و) من شروط الإلحاق بالعلة (إن لا تكون المستنبطة) منها (معارضة بمعارض مناف) لمقتضاها (موجود في الأصل) إذ لا عمل لها مع وجوده إلا بمرجح. قال المصنف:

مخالف للدليل. وإما ثانياً فلأن مجرد احتمال البناء المذكور كافٍ للشارح في صحة التمثيل لما تبين فيما سبق، وللمصنف في ترك الترجيح لما فيه من الاحتياط في مقام الشك كما لا يخفى فتأمل.

قوله: (وإن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود في الأصل) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب: هذا في الحقيقة هو القياس المسمى فيما تقدم بالمركب الأصل إلى آخر ما أطال به في تقريره ثم قال: فهو تكرار مع ما تقدم ولا يدفعه اختلاف العبارة في الموضعين. وأقول: ما زعماه من أن هذا في الحقيقة هو المسمى فيما تقدم بالقياس المركب ورتباه عليه من أن هذا تكرار مع ما تقدم ممنوع منعاً ظاهراً. أما أولاً فلجواز اختلاف ما في الموضعين تصويراً وغرضاً وذلك بأن يكون ضابط ما تقدم وجود خصم مخالف في الفرع مانع وجود علة الأصل فيه في مركب الأصل أو في الأصل في مركب الوصف مدعٍ أن العلة غير ما ذكره المستدل مما ينافيه وإن اعتقد المستدل أن ما يدعيه لا يصلح للعلية ويكون الغرض من ذكره بيان أن قياس المستدل والحالة ما ذكر غير ناهض على الخصم وإن نهض في حق المستدل لاعتقاده وجود العلة في الأصل والفرع وعدم وجود معارض معتبر لها، وأن يكون ضابط ما هنا أن يظهر وصف آخر صالح للعلية في اعتقاد المستدل منافٍ للوصف الآخر فيه ويكون الغرض من ذكره بيان أي قياس المستدل لا يصح تمسكه به في حق نفسه من غير وجود خصم بقصد به الاحتجاج عليه حتى يكون الغرض من ذكره بيان عدم نهوضه عليه، ولا ينافي ذلك ما يوهمه بعض العبارة كالمثال الذي حكاه الشارح عن المصنف من فرض الكلام مع خصم لجواز أن يكون المقصود مجرد بيان المعارض من غير اعتبار خصم، أو يكون ضابط ما هنا والغرض منه أعم مما ذكر ومما تقدم في ضابط ما هنا والغرض منه، ولا يخفى انتفاء التكرار على التقديرين. أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأنه لا تكرار في ذكر الأعم بعد الأخص كما تقدم بيانه في نظيره عن حواشي المولى سعد الدين. وأما ثانياً فلو سلمنا اتحاد التصوير في الموضعين لكن الغرض مختلف فيهما فالغرض في الأول بيان عدم نهوضه على الخصم وفي الثاني بيان عدم نهوضه في حق المستدل فيمتنع عليه التمسك به في حق نفسه ومقلديه ولا تكرار مع ذلك بوجه، وإن سلم استلزام أحد الغرضين الآخر إذ لا تكرار في الجمع بين المتلازمين كما نصوا عليه. وأما ثالثاً فلو سلمنا اتحاد التصوير والغرض في الموضعين لكن يجوز أن يكون ذكر ذلك في الموضعين إشارة إلى اعتبار هذا الشرط في كل من حكم الأصل والعلة حتى إذا انتفى كان اختلال القياس من جهتين وذلك أبلغ في رده من اختلاله سن واحدة. واعلم أن الجمع بين هذين الموضعين مما لم ينفرد به المصنف بل هو كذلك في كلام غير كالآمدي وابن الحاجب وغيرهما.

مثاله قول الحنفي في نفي التبييت في صوم رمضان صوم عين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل، فيعارضه الشافعي فيقول صوم فرض فيحتاط فيه ولا يبنى على السهولة انتهى. وهو مثال للمعارض في الجملة وليس منافياً ولا موجوداً في الأصل **(قيل ولا في الفرع)** أي ويشترط أن لا تكون معارضة بمنافٍ موجود في الفرع أيضاً لأن المقصود من ثبوتها ثبوت الحكم في الفرع ومع وجود المنافي فيه المستند إلى قياس آخر لا يثبت. قال المصنف: مثاله قولنا في مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه، فيعارضه الخصم فيقول مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين انتهى. وهو مثال للمعارض في الجملة وليس منافياً. وإنما ضعفوا هذا الشرط وإن لم يثبت الحكم في الفرع عند انتفائه لأن الكلام في شروط العلة وهذا شرط لثبوت الحكم في الفرع كما تقدم أخذه من قوله

قوله: **(وليس منافياً ولا موجوداً في الأصل)** قال السيد السمهودي: وقد يمنع كونه غير منافٍ لأن البناء على الاحتياط الذي هو مقتضى كون الصوم فرضاً ينافي البناء على السهولة الذي هو مقتضى كونه نفلاً انتهى. وأقول: مما يدفع هذا المنع أن كون الصوم فرضاً وإن ناسبه مطلق الاحتياط لا يقتضي خصوص هذا الاحتياط الذي هو تبييت النية ولهذا اختلف الأئمة في وجوب التبييت، فنفاه الحنفية بل ادعوا أن تركه أولى لأن اتصال النية بالعبادة أولى من تقديمها عليها، بل قد يقال إن الوصف الآخر أعني الكون صوم عين لا يقتضي خصوص هذه السهولة التي هي جواز النية نهاراً بل هو صالح لها ولمقابلها فلا شيء من الوصفين منافياً للآخر في مقتضاه فليتأمل والله أعلم قوله: **(وإنما ضعفوا هذا الشرط)** قال شيخنا العلامة: حاصله أن التضعيف إنما هو بذكره في شروط العلة لا لضعفه في نفسه إذ شرطيته صحيحة لكن باعتبار ثبوت الحكم في الفرع. وقال العضد: وقيل ولا بمعارض في الفرع لما تثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر، فإن المعارض يبطل اعتبارها وهو غير مستقيم فإنه لا يبطل شهادتها انتهى. وهو دال على أن ضعف هذا الشرط ثابت له في نفسه فليتأمل انتهى. وأقول: قد تمنع دلالته على ما ذكر لجواز أن يكون قوله «وهو غير مستقيم» رداً لقوله «أن المعارض يبطل اعتبارها» بأنه لا يبطل اعتبارها في نفسها بل يمنع من اعتبار التعدية بواسطتها بدون مرجح وكيف يكون ضعيفاً في نفسه مع أنه يلزم حينئذ صحة التعدية مع وجود المعارض من غير ترجيح مع أنه لا سبيل إليه فليتأمل.

قوله: **(كما تقدم أخذه)** قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب المتقدم أخذه أنه شرط في الفرع لا في ثبوت الحكم فيه كما قال هنا انتهى. وأقول: هذا عجيب بل هو هوس ظاهر لظهور أن ليس المراد بقول الشارح هناك لأنها تؤول إلى شرط في الفرع وهو أن لا يعارض أنها تؤول إلى شرط في ذات الفرع إذ لا يتوهم عاقل أن المعارضة في ذات الفرع بل هو المحال الظاهر أن تتعلق المعارضة التي ذكروها بذات الفرع، بل المراد أنها تؤول إلى شرط في إثبات

«وتقبل المعارضة فيه إلى آخره». ولا يقدح في صحة العلة في نفسها وإنما قيد المعارض بالمنافي لأنه قد لا ينافي كما سيأتي فلا يشترط انتفاؤه، ويجوز أن يكون هو علة أيضاً بناء

الحكم للفرع ولهذا قال الشارح هناك أيضاً: وصورتها في الفرع أن يقول المعترض للمستدل ما ذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه أو ضده الخ. فاعتبروا يا أولي الأبصار. ثم زاد شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب نغمة في الطنبور حيث قال: ثم اعلم أن الكلام هنا ليس في شروط العلة كما قال بل في شروط الإلحاق بها أي بسببها والإلحاق بسببها هو إثبات الحكم في الفرع بسببها وشروطه شروطه كما لا يخفى انتهى.

وأقول: لا يخفى على ذي لب سقوط هذا الكلام. أما قوله «ليس في شروط العلة كما قال بل هي في شروط الإلحاق بها» فلأنه لا معنى لشروط العلة في هذا المقام إلا شروط الإلحاق بها ولهذا عبر القوم ومنهم ابن الحاجب والعضد بشروط العلة وذكروا منها هذا الشرط وغيره فسقط قوله «أن الكلام هنا ليس في شروط العلة بل في شروط الإلحاق بها» لأنهما بمعنى واحد عندهم في هذا المقام، ومن العجائب نسبة هذا التعبير أعني شروط العلة للشارح ثم مناقشته فيه مع أنه تعبير القوم، ولا منشأ لهذا الإفراط التعصب والشغف في التحرش بهذا الإمام ويلزمه أن يناقش القوم أيضاً في قولهم شروط للأصل وقولهم شروط الفرع إذ ما ذكره ليست شروطاً لذات الأصل ولا لذات الفرع بل للإلحاق بالأوّل وإلحاق الثاني بغيره. وأما قوله «والإلحاق بسببها الخ» فلأنه لا يخفى أن معنى شروط الإلحاق بسببها وشروط إثبات الحكم في الفرع بسببها الذي هو معنى ذلك إنما هو في الحقيقة شروط سببيتها للإلحاق وكونها واسطة فيه، ومعنى شروط ثبوت الحكم في الفرع إنما هو في الحقيقة شروط محليته لثبوت حكم الأصل فيه وبين هذين المقامين بون بعيد لا يخفى على متأمل، وقد يتحقق أحدهما دون الآخر فكيف يكون شروط أحدهما هي شرط الآخر. على أن الشارح إنما قال لثبوت الحكم في الفرع ولا خفاء في أن ثبوت الحكم في الفرع غير إثبات الحكم في الفرع بسبب العلة وأن شروط أحدهما لا يلزم أن تكون شروط الآخر ولهذا قال: ولا يقدح في صحة العلة في نفسها. ومعنى «في نفسها» مع قطع النظر عن ثبوت الحكم في الفرع فلا ينافي أن المراد بالعلة في نفسها العلة باعتبار صحة الإلحاق بها ودلالة الإلحاق بها على الحكم لأن الكلام في شروط الإلحاق بها كما عبر به المصنف والشارح في هذه المواضع. والحاصل أن العلة صحيحة في نفسها صالحة للإلحاق بسببها لكن قيام المعارض بالفرع منع من العمل بذلك الإلحاق وثبوت الحكم بالفرع فعليك بالتأمل ولا تهولنك تلك التهويلات.

قوله: **(وإنما قيد المعارض بالمنافي)** أقول: قد اطنب المصنف في شرح المختصر في الاستدلال على حمل المعارض في كلامه على المنافي ورد على ما وقع لشراحه من حمله على غير

على جواز التعليل بعلتين (و) من شروط الإلحاق بالعلة **(إن لا تخالف نصاً أو اجماعاً)** لأنهما مقدمان على القياس مثال مخالفة النص قول الحنفي المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها قياساً على بيع سلعتها فإنه مخالف لحديث أبي داود وغيره «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»[1] ومثال مخالفة الإجماع قياس صلاة المسافر على صومه في عدم الوجوب بجامع السفر المشق فإنه مخالف للإجماع على وجوب أدائها عليه **(وإن لا**

المنافي، وبه يعلم اندفاع ما أورده الكمال هنا. فقوله «اعلم أن التقييد بالمنافي خلاف ما في المختصر وشروحه للعضد وغيره» قلنا: أما كونه خلاف ما في المختصر فهو ممنوع لأن ما في المختصر محمول على المنافي عند المصنف كما تقرر. وأما كونه خلاف ما في شروحه فلا يضر المصنف شيئاً لأن المصنف اعترف بذلك وبسط الرد عليهم فيما ذهبوا إليه من حمله على غير المنافي فكيف مع ذلك يرد عليه بمجرد كلامهم؟ وقوله «ولا يخفى أن التقييد لا يلائم التعليل السابق عن شروح المختصر» قلنا: لا أثر لذلك ما تبين من مخالفة المصنف إياهم ورده عليهم. قوله «فالأولى عدم التقييد» قلنا: هذا ممنوع بعد ما تبين من اندفاع ما فرعه عليه. وقوله «بل حذف هذا الشرط بالكلية» اكتفاء بقوله «فيما سيأتي وأما انتفاء المعارض فمبني على التعليل بعلتين» قلنا: هذا ممنوع لأن ما يأتي في المعارض غير المنافي كما هو صريح كلام المصنف الآتي وما هنا في المنافي، وما يأتي مبني على التعليل بعلتين وما هنا لا ينبني على ذلك بل يأتي على الجواز وعدمه إذ مع المنافاة لا يتأتى التعليل بهما. والحاصل أن ما يأتي هو مفهوم ما هنا ومبناه غير مبني ما هنا فكيف يكون الأولى حذف ما هنا؟ فإن قلت: لا حاجة إلى الجمع بينهما بل يكفي الاقتصار على الآتي مع إطلاقه فيشمل المنافي وغيره مع تقييد ما يحتاج للتقييد منه قلت: الجمع بينهما أبلغ في بيان كل مع ما فيه من التنبيه في الموضع الأول على تقييد إطلاق ابن الحاجب فليتأمل قوله: **(إن لا تخالف نصاً أو إجماعاً)** قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب: محصل كلام الشارح كغيره أن لا يخالف حكمها الثابت لها في الفرع نصاً أو إجماعاً، ولا يخفى أن هذا لا فائدة فيه بعد قول المصنف «من شروط حكم الفرع» ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقاً ولا خبر الواحد عند الأكثر انتهى. وأقول: ما زعماه من نفي الفائدة ممنوع بل فيه فائدة وهي الإشارة إلى أن مخالفة النص كما تؤثر في جانب الفرع تؤثر في جانب العلة أيضاً فهي مفسدة لكلا الحالتين ومانعة له من الصلاحية، فيصح أن يضاف فساد القياس إلى كل منهما ولا يتعين إضافته إلى خصوص واحد منهما كما يصح أن يضاف إليهما جميعاً وهو أبلغ في رده من إضافته إلى أحدهما وكفى بهذا فائدة قوله نظائر في كلامهم.

---

(١) رواه أبو داود في كتاب النكاح باب ١٩. الترمذي في كتاب النكاح باب ١٤. الدارمي كتاب النكاح باب ١١. أحمد في مسنده (٦/١٦٦).

يتضمن زيادة عليه) أي على النص **(إن نافت الزيادة مقتضاه)** بأن يدل النص على علية

قوله: **(وإن لا تتضمن زيادة عليه إن نافت الزيادة مقتضاه)** عبارة ابن الحاجب وأن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل إن نافت مقتضاه انتهى. وشرحها العضد بقوله ما نصه: ويشترط في المستنبطة خاصة أن لا تتضمن زيادة على النص أي حكماً في الأصل غير ما أثبته النص لأنها إنما تعلم مما أثبت فيه مثاله لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء، فتعلل الحرمة بأنه ربما فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع أن النص لم يتعرض له. وقيل: إن كانت الزيادة منافية لحكم الأصل لأنه نسخ له فهو مما يكر على أصله بالإبطال والإجاز انتهى. فهو كابن الحاجب من الذاهبين إلى إطلاق هذا الشرط حيث قرر الإطلاق ثم حكيا التقييد بـ«قيل» وقوله «زيادة على النص» أي على حكم النص أي الحكم الذي أفاده. وقوله «أي حكماً في الأصل الخ» تفسير للزيادة أي يشترط في المستنبطة أن لا تتضمن حكماً في الأصل غير الحكم الذي أثبته النص في الأصل. وقوله «لأنها إنما تعلم الخ» استدلال على هذا الاشتراط أي وإنما اشترط ذلك في المستنبطة لأنها إنما تعلم من الحكم الذي أثبت بالنص في الأصل فهي فرع حكم الأصل فلو أثبت بها حكم في الأصل لكان فرعاً لها وذلك دور. لا يقال: لزوم الدور ممنوع لأنها فرع الحكم الذي أفاده النص والحكم الذي أُثبت بها زائد على ذلك الحكم الذي أفاده النص فهناك حكمان: أحدهما إفادة النص وهي فرعه وليس هو فرعها فلا مدخل للدور باعتبار هذا الحكم. وثانيهما الحكم الذي أفادته هي زيادة على الأول وهو فرع لها وليس هي فرعاً له فلا مدخل للدور باعتباره أيضاً. لأنا نقول: العلة المستنبطة إنما تستنبط من الحكم الذي هي علة له فأيّ حكم في الأصل فرضت علة له كانت مستنبطة، فإذا كان ذلك الحكم الذي أفادته حكماً في الأصل كانت مستنبطة منه فهي فرعه وقد أفادته فهو فرعها وهذا عين الدور بلا إشكال. وقوله «فيلزم التقابض الخ» أي فقد أفادت هذه العلة حكماً في الأصل وهو وجوب التقابض غير الحكم الذي أثبته النص وهو امتناع البيع مع التفاضل، لأن النص تعرض لهذا وسكت عن ذاك.

قال المولى التفتازاني: واشتراط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز بالقياس والاجتهاد ثم قال: وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة نسخاً بل إذا كانت منافية لحكم الأصل فمنعها وجوز غير المنافية انتهى. وقوله «وهو نسخ الخ» فعلى هذا يجتمع محذوران الدور ونسخ النص بالقياس والاجتهاد لكن الثاني غير محذور المصنف لما قدمه من تصحيح جواز نسخ النص بالقياس. وقوله «وقيل الخ» أي وقيل يشترط في المستنبطة أن لا تتضمن زيادة على النص إن كانت تلك الزيادة منافية لحكم الأصل لأن الزيادة حينئذ نسخ لحكم الأصل فهي مما يكر على أصله وهو حكم الأصل بالإبطال وما كر على أصله بالإبطال يكون باطلاً. وقوله «وإلا جاز» أي وإن لم تكن الزيادة منافية جاز أن تتضمنها المستنبطة. هذا شرح كلامه ومنه

....

يظهر وجه اختياره إطلاق هذا الاشتراط فإنه إذا كانت الزيادة عبارة عن الحكم كان الدور لازماً، سواء أنافت أم لا كما هو ظاهر مما تقرر فوجب إطلاق هذا الاشتراط وترك ذلك التقييد. وأما قول الشارح «بأن يدل النص على علية وصف ويزيد الاستنباط قيداً «فيه» أي في ذلك الوصف منافياً للنص أي لمقتضاه الذي هو الحكم بأن يدل ذلك القيد على خلاف الحكم الذي دل عليه النص ففيه تصريح بمخالفة العضد في تصوير هذه المسألة لأن العضد فسر الزيادة فيها بحكم في الأصل كما تقدم، والشارح فسرها بقيد في العلة زاده الاستنباط على الوصف الذي دل النص على عليته، ولا يخفى أنه لا يلزم دور على هذا التقدير لأن الزيادة التي هي ذلك القيد وإن توقفت على النص والحكم الذي دل عليه إلا أنهما لا يتوقفان عليها إذ لم يثبت واحد منهما بها، وإذا لم يلزم دور على هذا التقدير لم يتجه إطلاق الاشتراط وتعين التفصيل بين كون الزيادة منافية لمقتضى النص فيقع التعارض بين النص والاستنباط، ويجب تقديم النص وبين كونها غير منافية فلا تعارض بينهما ويعمل بهما جميعاً. فإن قلت: يلزم من تضمنها زيادة قيد في العلة تضمنها زيادة حكم على ما أفاده النص فالدور لازم على هذا التقدير أيضاً. قلت: هذا ممنوع يؤيد المنع أنه لو عللت الحرمة في مثال العضد السابق بأنه مطعوم مكيل لم يحصل زيادة حكم مع تضمن العلة زيادة قيد الكيل على الطعم الذي أفاد النص عليته. هكذا يظهر في هذا المقام وما سلكه الشارح في تصوير المسئلة سبقه إليه غيره كالزركشي من شراح هذا الكتاب وكغير العضد من شراح المختصر كالأصفهاني والمصنف وصاحب الجوهر الفريد، ولم أر أحداً نبه على مخالفة هذه الطريقة لطريقة العضد أو موافقتها لها، وعسى الله تعالى أن يزيدنا في ذلك بياناً.

وإذا علمت جميع ذلك علمت فساد قول الكوراني شرحاً لكلام المصنف ما نصه: ومن شروطها إذا كانت مستنبطة أن لا تتضمن زيادة على الأصل أي حكمة لأنها إنما تعلم وتؤخذ من حكم الأصل، فلو أثبت بها حكم الأصل كان دوراً بخلاف المنصوصة فإنها تعلم بالنص فلا مانع من إثبات الزيادة لها. وبما ذكرنا تبين فساد اختاره المصنف من شرط المنافاة وفاقاً للآمدي وسقط ما توهم من بناء هذا على أن الزيادة على الأصل نسخ وهو مذهب الحنفية ا هـ. ووجه فساده أنّ اعتراضه هذا إنما يأتي على طريق العضد وقد علمت أنها خلاف طريق المصنف وشراحه فلا معنى لحمل كلامه عليها ثم الاعتراض عليه، ولا منشأ لذلك إلا الغفلة الفاحشة وعدم التمييز بين الطريقين وعدم الوقوف على مقصود المصنف بل ولا على تصريحه فإنه في شرح المختصر تصويره الشارح لما ساق قوله «وقيل إن نافت مقتضاه» قال: وهو الصحيح عندي وإنما يتجه الأوّل لو كانت الزيادة على النص نسخاً ولس كذلك عندنا ا هـ. وتأمل قوله «وسقط ما توهم من بناء هذا الخ» فإنه من الغلط بمكان سواء أراد بهذا الإشارة إلى أصل المسئلة أو إلى

وصف ويزيد الاستنباط قيْداً فيه منافياً للنص فلا يعمل بالاستنباط لأن النص مقدم عليه **(وفاقاً للآمدي)** في هذا الشرط بقيده وغيره أطلقه عن هذا القيد. قال المصنف كالهندي وإنا يتجه بناء على أن الزيادة على النص نسخ وهو قول الحنفية كما تقدم **(و)** من شروط الالحاق بالعلة **(إن تتعين خلافاً لمن اكتفى بعلية مبهم)** من أمرين مثلاً **(مشترك)** بين المقيس

ما اختاره المصنف لأن المبني على ما ذكر إنما هو إطلاق الشرط عن ذلك التقييد كما هو واضح من قول الشارح المحقق. قال المصنف كالهندي: وإنما يتجه أي الإطلاق بناء على أن الزيادة على النص نسخ.

قوله: **(لأن النص مقدم عليه)** قال شيخنا العلامة: ظاهره صحة التعليل وأن النص راجح وعبارة العضد. وقيل: إن كانت الزيادة منافية لحكم الأصل لأنه نسخ له فهو مما يكر على أصله بالإبطال ا هـ. ووافقة شيخنا الشهاب حيث قال: قضية هذه العبارة أن كلاً صالح غير أن النص مقدّم. والذي في العضد أن العمل بالاستنباط حينئذ يلزمه فساد مانع من العمل به فليراجع ا هـ. وأقول: يظهر لي أن الاعتراض بما في العضد تخليط فإن ما في العضد مبني على أن الزيادة نسخ وما ذكره الشارح تبعاً للمصنف مبني على أنها غير نسخ. وأيضاً فقد علمت اختلاف طريقي المصنف والعضد واختلاف تصوير المسئلة عليها وأن المحذور على طريق العضد مفقود على طريق المصنف فتأمّل قوله: **(وإنما يتجه)** أي الإطلاق. قال شيخنا العلامة: وهذا الحصر ممنوع. قال العضد: ويشترط في المستنبطة خاصة أن لا تتضمن زيادة على النص أي حكماً في الأصل غير ما أثبته النص لأنها إنما تعلم مما أثبت فيه مثاله «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» فتعليل الحرمة بأنه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع أن النص لم يتعرض له انتهى. ووافقه على هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فإنه أورد ما قبل التمثيل من عبارة العضد هذه ثم قال: وقضيته الاتجاه مطلقاً ا هـ. وأقول: يظهر لي أنه أيضاً تخليط واشتباه لما تقدم من اختلاف طريقتي المصنف والعضد ولزوم الدور على طريق العضد دون طريق المصنف، فإطلاق عدم الاتجاه على طريق العضد للزوم الدور عليها لا يقتضي إطلاقه على طريق المصنف لعدم لزوم الدور عليها فتأمل ولا تكن من الغافلين. نعم بقي ههنا بحث آخر وهو أنه ظهر مما بيناه أنه لا خلاف في المعنى بين الطريقين وأنه لم تشتمل واحدة منهما على ما يرد الأخرى، وأن التقييد محتاج إليه على طريق المصنف غير محتاج إليه على طريق العضد، وحينئذ يتوجه أن يقال: لا حاجة إلى ما سلكه المصنف كالآمدي وغير لإمكان تصوير المسئلة بما قاله العضد فيستغني عن التقييد، ولا حاجة إلى ما سلكه العضد لإمكان تصوير المسئلة بما قاله الشارح كالأصفهاني وغيره كما تقدم فيستغني عن تضعيف التقييد اللهم إلا أن يكون كل فريق قد قام عنده أن ما سلكه هو مراد القوم فعول عليه والله سبحانه أعلم.

قوله: **(خلافاً لمن اكتفى بعلية مبهم مشترك)** قال شيخ الإسلام: والكلام في عدم جواز

التعليل بالأحد الدائر بين أمرين فأكثر إذا لم تثبت علية كل منهما أو منها فلا ينافيه قولنا «من مس من الخنثى غير المحرم فرجيه أحدث» لأنه إما ماس فرج آدمي أو لا مس غير محرم لأن كلاً من لمس واللمس يثبت عليته للحدث في الجملة ا هـ. وأقول: هنا أمور: الأوّل أنه يندفع بما قاله قول الكمال في نسخة ما نصه: قوله خلافاً لمن اكتفى بعلية مبهم من أمرين يقتضي أن الراجح أنه لا يصح التعليل بمبهم من أمرين أو نحوهما من المحصور في عدد خاص وهو خلاف ما ذكره أصحابنا في تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى فرج الرجال ومس المرأة من الخنثى فرج النساء فإنهم قالوا: يحدث الماس إذا كان أجنبياً وعللوا ذلك بأنه إما ماس فرج أو لامس أجنبي أو أجنبية انتهى. وأما قوله في أخرى ما نصه: قيد المبهم بكونه مشتركاً بين المقيس والمقيس عليه تنبيهاً على أنه محل النزاع، أما التعليل بمبهم غير مشترك فقد اكتفى به أصحابنا في تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى فرج الرجال ومس المرأة من الخنثى فرج النساء فإنهم قالوا: يحدث الماس إذا كان أجنبياً وعللوا ذلك بأنه إما ماس فرج أو لامس أجنبي أو أجنبية انتهى. فهو مما يحتاج إلى التأمل لأن إن أراد بكون التعليل بالمبهم غير مشترك أنه لا أصل هناك يلحق به حتى يكون المبهم مشتركاً بينه وبين ذلك الفرع لزم إثبات الأحكام بمجرّد التعليل من غير أن يتحقق هناك قياس وهو في غاية الإشكال، لأن مجرّد التعليل خارج عن جميع أدلة الفقه المقبولة والمردودة وطالما توقفت في أن التعليل من أيّ أنواع الأدلة حتى ظهر لي أنه إشارة إلى قياس وإن عسر بيانه فهو من نوع القياس، وإن أراد بذلك أن هناك أصلاً يلحق به فكيف يصح الإلحاق مع عدم اشتراك العلة فليتأمل.

والثاني أن ذلك المبهم إن كان المراد به الأحد الدائر أي القدر المشترك فهذا معين لا مبهم فكيف يصدق عليه تصوير المسئلة، وكيف يجري فيه التوجيه المذكور المبني على أنه لا تعين لذلك المبهم المشترك؟ وأيضاً فلا يصح جعل القدر المشترك العلة إلا إن ثبتت علية كل من الأمرين أو الأمور وهو خلاف صورة المسئلة كما علمته عن شيخ الإسلام. وإن كان المراد به واحداً بخصوصه معيناً في الواقع لكنه لم يتعين في الظاهر فكان ينبغي ترجيح الاكتفاء به حيث علم وجوده وعليته في الأصل ووجوده في الفرع إذ حيث علم اشتراك الأصل والفرع في علة الحكم فلا وجه لعدم الاكتفاء حينئذ وإن لم تتعين العلة لنا. وإن كان المراد به واحداً من أمور لم تثبت عليه شيء منها لكن يحتمل علية واحد منها فهذا مما لا ينبغي ذهاب أحد إليه إذ كيف يصح الإلحاق لا بواسطة شيء ثبتت عليه فلتحرّر المسئلة.

والثالث أن قوله «إذا لم تثبت علية كل منهما أو منها» ظاهره وإن لم تثبت علية شيء منهما أو منها بل أو ثبت عدم علية كل منهما أو منها، ولا يخفى إشكال الاكتفاء حينئذ وعدم اتجاه فرض الخلاف في المبهم بل يتجه جريان هذا الخلاف في المعين إذ لا تفاوت بينهما على كلا القولين على هذا التقدير، بل الإشكال قائم أيضاً إذا ثبتت علية أحد الأمرين أو الأمور دون

والمقيس عليه لأن العلة منشأ التعدية المحققة للقياس الذي هو الدليل، ومن شأن الدليل أن

الباقي إذ الجمع حينئذ بالأحد الدائر يفضي إلى الاكتفاء مع انتفاء ما ثبتت عليه كما لا يخفى. وقد جعل الزركشي وغيره هذه المسئلة هي التي ذكرها الصفي الهندي في نهايته بقوله: قال بعضهم يجوز الإلحاق بمجرّد الاشتراك في الوصف المطلق العام وأطبق الجماهير على فساده من حيث إن ذلك يقتضي ثبوت أحكام متناقضة في الفرع الواحد لأنه ما من فرع يفرض إلا ويشبه أصولاً كثيرة متناقضة الأحكام في أوصاف عامة، فلو جاز إلحاق الفرع بالأصل بمجرد الاشتراك في الوصف العام لجاز إلحاق كل فرع بكل الأصول إذ ليس إلحاقه ببعضها أولى من إلحاقه بالبعض الآخر، وحينئذ يلزم ثبوت الاحكام المتناقضة في كل واحد من الفروع ولأن ذلك يفضي إلى التسوية بين المجتهد والعامي في إثبات الأحكام الشرعية في الوقائع الحادثة لأنه ما من عامي جاهل يفرض إلا ويعلم أن هذا الفرع يشبه أصلاً من الأصول في وصف عام فيثبت حكمه فيه لاشتراكهما في ذلك الوصف العام واحتجوا بقول عمر رضي الله تعالى عنه «اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك» ويكفي في كون الشيء شبيهاً للشيء أو نظيراً له الاشتراك في وصف واحد. وقوله «وقس الأمور» مرتب على ذلك فوجب أن يجوز القياس بكل وصف مشترك يتحقق به الشبه والنظارة وجوابه منع تحقق الشبه والنظارة بمجرد الاشتراك في الأوصاف العامة نحو المذكورية والمعلومية والمخبرية مع أنه لا يعد أحدهما شبيهاً ونظيراً للآخر بل لا بدّ من الاشتراك بوصف خاص إلى آخره انتهى. وهذه العبارة ظاهرة إن لم تكن صريحة فيما تقدم أيضاً لكن في مطابقتها لتصوير المصنف المسئلة بالمبهم وتعليل الشارح المذكور نظر لا يخفى فلتراجع المسئلة ولتحرر.

قوله: **(لأن العلة منشأ التعدية المحققة للقياس)** قال شيخنا العلامة: أي تعدية الحكم عن الأصل إلى الفرع المحققة للقياس إذ هو حمل معلوم على معلوم في حكمه لمساواته له في علته، وهذا الحمل نفس التعدية فتكون التعدية محققة للقياس إذ هي نفس ماهيته. فإن قيل إذا كانت التعدية محققة له لكونها ماهيته والقياس هو الدليل فأين المدلول؟ قلنا: المدلول ثبوت الحكم لا إثباته وهذا التمحل الخارج عن حد المعقول أحوج إليه تعريف القياس بالحمل المذكور، أما من عرّفه بمساواته فرع لأصل في علة حكمه فلا حاجة إلى هذا التمحل إذ قوله «التعدية محققة للقياس» غير صحيح انتهى. وقال شيخنا الشهاب: قضية هذا أي قوله «المحققة للقياس» أنها من أركانه وليست منها كما مر ا هـ. وأقول: أما الأوّل فإن أراد بالتمحل الذي ذكره مخالفة كون التعدية هي نفس القياس للظاهر من مغاير المحقق للشيء لذلك الشيء وقد اتحدا هنا، فجوابه أنا لا نسلم الاتحاد لظهور أن التعدية ليست إلا مجرد حمل معلوم على معلوم وهذا ليس تمام ماهية القياس، بل غاية الأمر أنه من جملة أجزائه كما يعلم بتأمل تعريفه الصريح في أن له معتبرات زائدة على ذلك وجزء الشيء محقق له بمعنى أنه لا يتحقق بدونه، وحينئذ يبطل ما

يكون معيناً فكذا منشأ المحقق له والمخالف يقول المبهم المشترك يحصل المقصود (و) من شروط الإلحاق بالعلة **(أن لا تكون وصفاً مقدراً وفاقاً للإمام)** الرازي قال: لا يجوز التعليل به خلافاً لبعض الفقهاء. مثاله قولهم الملك معنى مقدر شرعي في المحل إثره إطلاق التصرفات انتهى. وكأنه ينازع في كون الملك مقدّراً ويجعله محققاً شرعاً ويرجع كلامه إلى

ادعاه من دعوى التمحل والخروج عن المعقول. وإن أراد به كون المدلول ثبوت الحكم في الفرع فإن كان وجه كونه تمحلاً أن القياس الذي هو التعدية هو إثبات الحكم في الفرع وكون إثبات الحكم في الفرع دليلاً على ثبوته فيه تمحل، فإن كان وجه التمحل أنه أريد بثبوته في الفرع ثبوته في نفس الأمر فهو فاسد إذ الإثبات بمعنى إدراك الثبوت واعتقاده ولا يلزم من اعتقاد الثبوت تحقق الثبوت في نفس الأمر، وإن أريد به ثبوته بحسب الاعتقاد فما له إلى اعتقاد الثبوت الذي هو معنى الإثبات فيتحد الدليل والمدلول، فلا نسلم أن القياس هو الإثبات المذكور لما تقدّم أوّل الباب أن المراد بالحمل في تعريف القياس هو وجوب التسوية في الحكم كما قاله العضد، أو التسوية فيه كما قاله المصنف وصوبه الكرماني، أو اعتقاد المساواة كما قاله والد المصنف.

والظاهر أنه المراد من التسوية فالعبارتان بمعنى واحد وحينئذ فالدليل هو التسوية بينهما في الحكم بمعنى اعتقاد المساواة بينهما في الحكم على ما تقرّر، والمدلول هو ثبوت هذا الحكم في الفرع ولا تمحل في هذا ولا خروج عن حد المعقول بوجه كما لا يخفى، فإن التسوية أو وجوب التسوية غير ثبوت حكم الأصل في الفرع فلا تمحل ولا خروج عن المعقول أيضاً. نعم قد يستشكل المراد بالتعدية في هذا المقام لأن إن أريد بها ثبوت الحكم في الفرع فهذا ثمرة القياس كما تقدم في عبارة السعد وهو ظاهر، وثمرة القياس تتأخر عنه فلا تكون محققة له إذ المحقق للشيء لا يتأخر عنه ولا بحسب الرتبة كما لا يخفى. وإن أريد بها إثبات الحكم في الفرع فهو متأخر عن القياس أيضاً وقد تقدم أول الباب في كلام والد المصنف التصريح بأنه نتيجة القياس فلا يكون محققاً له لما ذكر، وإن أريد بها التسوية بينهما في الحكم فلا يخفى فساده إذ التسوية بين الأمرين في الحكم لا يعقل اتحادها مع تعدية الحكم من أحدهما إلى الآخر للقطع باختلاف هذين المفهومين، وإن أريد بها شيء خارج عن جميع ذلك فينبغي تصويره ويجاب بأن المراد بها التسوية أو اعتقاد التسوية بينهما في الحكم قولكم فلا يخفى فساده قلنا: ممنوع قولكم إذ التسوية لا يعقل اتحادها مع التعدية. قلنا: هذا ساقط مع تفسيرنا التعدية بالتسوية وإنما كان يصح هذا لو قرر أن التعدية شيء آخر مباين للتسوية ثم حكمنا بالاتحاد بينهما فليتأمل. وأما الثاني فلا نسلم من لازم المحقق للشيء كونه من أركانه فإن شروط وجود الشيء محققة له وليست من أركانه وكذا العلل العقلية محققة لمعلولها وليست من أركانه وهذا ظاهر، ومن هنا يظهر منع قول شيخنا العلامة «إذ قوله المتعدية محققة للقياس غير صحيح» فليتأمل قوله: **(وكأنه ينازع)** يعني أنه لما لم يمكنه منع التعليل بالملك لوقوعه في كلام أئمة الشرع احتاج إلى منع كونه

أنه لا مقدر يعلل به كما فهمه عنه التبريزي فينتفي الإلحاق به كما قصده المصنف (و) من شرط الإلحاق بالعلة **(أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار)**

مقدّراً، ويظهر أن المراد أنه يمنع كون الملك معنى مفروضاً لا تحقق له في نفس الأمر بل مجرّد اعتبار المعتبر ويجعله معنى محققاً شرعاً في نفس الأمر لا يتوقف تحققه على اعتبار معتبر بمعنى أن في نفس الأمر معنى هو مسمى الملك شرعاً لا أنه مع اعترافه بأنه لا تحقق له إلا بحسب الاعتبار يجعله محققاً شرعاً فإنه لا معنى لذلك ولا فائدة للعدول إليه، وظاهر أن الذي يقوله في الملك يقوله في الحدث ونحوه مما وصف بالتقدير. فتضعيف شيخ الإسلام ما قاله المصنف كالإمام بأن جعل المقدر محققاً لا يخرجه عن كونه مقدّراً، وبأن كلام الفقهاء طافح بالتعليل بالمقدر كقولهم الحدث وصف مقدر قائم بالأعضاء يمنع صحة الصلاة حيث لا مرخص فيه نظر ظاهر فليتأمل.

قوله: **(ومن شروط الإلحاق بالعلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار)** قال الكوراني: فإن قلت قد تقدّم من كلامه أن شرط القياس أن لا يكون الفرع منصوصاً بموافق خلافاً فالمجوّز دليلين. ثم قال: ولا يشترط أيضاً انتفاء نص على ما يوافقه وقد ذكر هنا أن من شرط العلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه فما التوفيق وما حاصل كلامه أولاً وآخراً؟ قلت: قد ذكر المصنف في شرح المختصر أن النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع إن كان هو الدال على حكم الأصل بعينه فالقياس باطل إذ ليس جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس لأن دلالة النص فيهما على السواء، وأما أن يكون غيره بأن يرد نص على ثبوت الحكم بخصوصه ثم يوجد نص دال على أصل يشاركه الفرع في علته فهذا يبني على أن ترادف الأدلة على مدلول واحد يجوز أم لا؛ فالأكثرون على جوازه وبهذا يظهر أن قوله «ولا يكون منصوصاً بنص موافق» هو الذي يتناول الأصل والفرع نص واحد، وما جوّزه ثانياً هو الذي يكون النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع غير النص الدال على حكم الأصل إلا أن تعليله في المتن لا يوافق مقصوده لأن جواز الثاني وفاق لمجوزي دليلين لا أن منع الأوّل خلاف لهم لأن القياس في الأوّل باطل فلا دليل إلا النص. فلو قال «وشرط حكم الفرع أن لا يكون منصوصاً ويجوز بنص وإجماع يوافقه وفاقاً لمجوزي دليلين على مدلول واحد خلافاً للغزالي والآمدي» لسلم من هذا كله واستقام كلامه من كل وجه هذا. وأما قوله «وأن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه» كلام آخر ساقه في شرط العلة لا تعلق له بما سبق لأنه من شروط العلة وما تقدم من شروط حكم الفرع. انتهى ما قاله الكوراني بحروفه. وأقول: هو كما ترى من ركاكة اللفظ وفساد المعنى والظاهر أنه قصد بالجمع بين كلامي المصنف الأول والثاني ردّ ما قاله الشارح المحقق من أن في نفي المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله أولاً «ولا يكون منصوصاً» فوقع في هذا الفساد الظاهر فإنه لا يخفى فساد حمله قول المصنف «ولا

للاستغناء عن القياس حينئذ بذلك الدليل مثاله في العموم حديث مسلم «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»[١] فإنه دال على علية الطعم فلا حاجة في إثبات ربوية التفاح مثلاً إلى قياسه على البر بجامع الطعم الحديث. ومثاله في الخصوص حديث «من قاء أو رعف فليتوضأ»[٢] فإنه دال على علية الخارج النجس في نقض الوضوء فلا حاجة للحنفي إلى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس. للاستغناء عنه بخصوص الحديث، والمخالف يقول الاستغناء عن القياس بالنص لا يوجب

يكون منصوصاً» بنص موافق على ما إذا تناول الأصل والفرع نص واحد لأن هذا مقدم في شروط الأصل حيث قال: وأن لا يكون دليل حكمه شاملاً لحكم الفرع فلا معنى لإعادته في شروط الفرع ولمنافاته لقوله «خلافاً لمجوزي دليلين» على ما اعترف هو به في قوله«إلا أن تعليله لا يوافق مقصوده الخ» فكيف يسوغ لعاقل حمل بعض جملة على ما ينافي باقيها مع اعترافه بالمنافاة ثم يتكلف مثل تلك التكليفات الركيكة الفاسدة لأجل مجرّد الرغبة في مخالفة الشارح المحقق فيما قال. فالصواب حمل قول المصنف المذكور على نفي النص الذي يخص الفرع كما فعل الشارح المحقق وغيره والحكم بمخالفة ما في شرح المختصر لما في المتن، وحينئذ ثبتت المخالفة بين كلامي المتن ويسقط هذا الجمع الذي توهمه الكوراني لمسخه كلام المصنف وتحريفه عن مواضعه. ثم رأيتني قلت أيضاً: قول المصنف والشارح «ومن شروط الإلحاق بالعلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار إلى آخره. يرد عليه أنه مستغني عنه بموضعين سبق أحدهما قوله في شروط الأصل «وأن لا يكون دليل حكمه شاملاً لحكم الفرع»، والآخر قوله في شروط الفرع «ولا يكون الفرع منصوصاً بموافق». ويجاب بأنه ذكر المواضع الثلاثة إشارة إلى أن هذا الاشتراط يصح اعتباره في جانب كل من الأصل والفرع والعلة وحكمته بيان قوّة خلل القياس حينئذ حيث عم أعني الخلل أركانه الثلاثة فإنه أبلغ مما تعلق بواحد أو اثنين منها. وأيضاً فيه إشارة إلى مناقشة من اقتصر على أحد المواضع الثلاثة بأنه لا يتعين ومثل ذلك مما يقصد للمصنفين كثيراً كما لا يخفى على المتتبع على أنه يمكن أن يتناول دليل العلة حكم الفرع ولا يكون ذلك الدليل ناصاً على حكم الفرع كأن يقال: الربا في البر وعلته الطعم وهذه علة الربا في كل مطعوم ثبت فيه الربا فليتأمل انتهى.

قوله: **(فلا حاجة في إثبات ربوية التفاح الخ)** قال شيخنا الشهاب: من هنا تعلم أن قول الفقهاء في الفروع نص في الحديث على البر ويقاس عليه ما في معناه من المطعومات غير صحيح نظراً إلى هذا الشرط اهـ. وأقول: قد علمت مما سبق أن الجمهور على خلاف هذا

---

(١) رواه مسلم في كتاب المساقاة حديث ٩٣. أحمد في مسنده (٦/٤٠٠).

(٢) رواه الترمذي في كتاب الطهارة باب ٦٤. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ١٣٧.

إلغاءه لجواز دليلين على مدلول واحد. والحديث رواه ابن ماجه وغيره وهو ضعيف **(والصحيح)** أنه **(لا يشترط)** في العلة المستنبطة **(القطع بحكم)** الأصل بأن يكون دليلة

الشرط وأن المصنف رجح ذلك في شرح المختصر وكلام الفقهاء المذكور مبني عليه فهو صحيح أيّ صحيح قوله: **(والصحيح لا يشترط القطع بحكم الأصل الخ)** فيه أمران: أحدهما أنه لا يقال لا حاجة لذكر ذلك لأنه مستفاد من قوله السابق «فإن كانت قطعية فقطعي أو ظنية فقياس الأدون» لأنا نقول: هذا غلط واضح. أما أولاً فلأن المذكور هناك قطعية القياس وإن كان حكم الأصل ظنياً كما صرح به قول الشارح هناك فإن كان دليله ظنياً كان حكم الفرع كذلك فشرطوا في قطعية القياس القطع بعلية الشيء في الأصل والقطع بوجود ذلك الشيء في الفرع أعم من أن يكون حكم الأصل قطعياً أو ظنياً ومن غير تقييد للعلة بالمنصوصة أو المستنبطة وظنية القياس أي وإن كان حكم الأصل قطعياً فشرطوا في ظنيته أن يظن علية الشيء في الأصل وإن قطع بوجوده في الفرع من غير تقييد للعلة بما ذكر أيضاً، والمذكور هنا أنه لا يشترط في العلة المستنبطة القطع بحكم الأصل ولا بوجود العلة في الفرع فلا يتوقف صحة الاستنباط على ذلك فأين أحد هذين الوضعين من الآخر؟ وأما ثانياً فلو تنزلنا إلى هذا الوهم لكن تقسيم القياس إلى قطعي وظني ليس فيه تصريح باعتبار كل منهما حتى يستفاد من التقسيم صريحاً عدم اشتراط القطع بحكم الأصل وبوجود العلة في الفرع. وأما ثالثاً فلو تنزلنا أيضاً لكن لا يستفاد مما سبق ثبوت هذا الخلاف المذكور هنا. لا يقال: كان يمكن الإشارة إليه عقب ما سبق لأنا نقول: ذكره استقلالاً أبلغ في وجوده حيث يكون مردّه بالقصد والاستقلال فليتأمل. والثاني قال الكمال: تبع المصنف ابن الحاجب في ذكر هذا في شروط العلة ولا خفاء في أنه أليق بشروط حكم الأصل وعلى الأليق جرى شيخنا في تحريره وأقول: جواب هذا أن المصنف أراد التنبيه على صحة عده في شروط العلة ودفع ما يتوهم من أليقيته بشروط حكم الأصل من أنه لا يصلح لعده في شروط العلة وهكذا يجاب عن قوله «وأما قول المصنف كالمختصر ولا القطع بوجودها في الفرع فهو أليق بشروط العلة منه بشروط الفرع» فليتأمل قوله: **(بأن يكون دليله قطعياً الخ)** قال شيخنا العلامة: كون الدليل قطعي المتن لا يتسبب عنه القطع بمدلوله لأن قطعيّ المتن ظني الدلالة اهـ. وأقول: هذا منه مبني على أن الشارح أراد بالقطعي قطعي المتن فقط وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة إليه لجواز أن يكون أراد قطعي الدلالة أيضاً وأن يكون «من» في قوله «من كتاب أو سنة» تبعيضية لا بيانية فإن فيهما ما هو قطعي الدلالة ولو بمعونة القرائن، بل يجب حمل كلامه على ذلك ليوافق بقية كلامه كقوله «بل يكفي الظن بذلك» فإن الظن إنما يقابل قطعية الدلالة دون مجرد قطعية المتن كما هو ظاهر، والعجب من قول الشيخ «لأن قطعي المتن ظني الدلالة» وصوابه لأن قطعي المتن قد يكون ظني الدلالة أو يجب أن يكون قطعي الدلالة أو نحو ذلك اللهم إلا أن يكون في النسخة الواقعة لي من كلامه سقم.

قطعياً من كتاب أو سنة متواترة **(ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي)** أي مخالفتها له **(ولا القطع بوجودها في الفرع)** بل يكفي الظن بذلك ويحكم الأصل لأنه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل والمخالف كأنه يقول الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل فلا

قوله: **(من كتاب أو سنة متواترة)** قال شيخ الإسلام: أي أو إجماع قطعي ا هـ. ويمكن أن يوجه إسقاط الإجماع بأن الاستنباط إنما يكون في الحقيقة من مستنده إذ الفرض أن لا إجماع على العلة فليتأمل قوله: **(ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي)** أي مذهبة في الفرع أي لا يشترط في صحة العلة المستنبطة أن لا تقتضي خلاف ما هو حكم الفرع عند الصحابي لأن الظاهر أنه أخذ هذا الحكم من هذا النص لعلة استنبطها منه غير هذه العلة فيقدم على غيره وسيأتي جواب ذلك في قول الشارح «وأما مذهب الصحابي إلخ» وحاصله كما هو ظاهر منه أن مذهب الصحابي غير حجة فلا يجب اتباعه فيه ولا يضرنا أخذه من هذا النص واستنباطه علة أخرى منه تقتضي ما ذهب إليه لأن ذلك اجتهاد منه لا يجب اتباعه فيه لأن قوله «ليس حجة» سلمنا أنه حجة لكن لا نسلم أنه أخذ مذهبه من هذا النص لعلة استنبطها منه، بل يجوز أن يكون أخذه. من دليل آخر لعلة استنبطها من ذلك الدليل الآخر. وأما قوله «والخصم يقول الظاهر استناده إلى النص المذكور» فقد يجاب عنه بمنع أن الظاهر ذلك وعبارة العضد موافقة لهذا الحاصل فإنه قال: ومنها أي ومن الأمور التي اشترطت في العلة وأنها لا يشترط انتفاء مخالفتها أي مخالفة العلة أي مخالفة مقتضاها لمذهب صحابي والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابي العلة مستنبطة من أصل آخر ثم قال: ومن شرط عدم مخالفة الصحابي فلأن الظاهر أخذه من النص والاحتمال أي احتمال كون مذهب الصحابي لعلة مستنبطة من أصل آخر لا يدفع الظهور أي ظهور أخذه من النص انتهى. وأما قول الزركشي في تقرير هذا الشرط وتبعه العراقي ما نصه: شرط بعضهم أن لا تكون مخالفة لمذهب الصحابي وهو أيضاً باطل لأنه ليس بحجة وبتقدير كونه حجة فلا نسلم أرجحيته على القياس ا هـ. فلا يوافق هذا الحاصل الذي تقرّر عن الشارح كالعضد. نعم بقي أن يقال عليه أن احتمال أخذه من أصل آخر لا يندفع به الإشكال لأن التفريع على تسليم أن مذهبه حجة فأخذه من أصل آخر يعارض أخذكم من هذا الأصل، فالحاصل أن أخذه إما من هذا الأصل فيدفع أخذكم منه أو من أصل آخر فيعارض أخذكم ويحتاج للمرجح فليتأمل.

قوله: **(والمخالف)** أي في الاكتفاء بظن وجودها في الفرع وبحكم الأصل، وعبارة العضد من شرط القطع في حكم الأصل ووجود العلة في الفرع نظراً إلى أن الظن يضعف بكثرة المقدّمات فربما يضمحل ا هـ. وقوله «بكثرة المقدمات» كأن المراد بالمقدمات ظن حكم الأصل وظن علية الوصف فيه الحاصل بالاستنباط وظن وجودها في الفرع فيكون المراد بالكثرة ما زاد على أقل التعدد وهو اثنان وذلك حاصل في الثلاثة. وهذا إن كان الاستنباط من الحكم المظنون

يكفي. وأما مذهب الصحابيّ فليس بحجة، وعلى تقدير حجيته فمذهبه الذي خالفته العلة المستنبطة من النص في الأصل بأن علل هو بغيرها يجوز أن يستند فيه إلى دليل آخر، والخصم يقول الظاهر استناده إلى النص المذكور **(أما انتفاء المعارض)** للعلة بالمعنى الآتي له **(فمبني على التعليل بعلتين)** إن قلنا يجوز وهو رأي الجمهور كما تقدم فلا يشترط انتفاؤه وإلا فيشترط **(والمعارض هنا)** بخلافه فيما تقدّم حيث وصف بالمنافي **(وصف صالح للعلية كصلاحية المعارض)** بفتح الراء لها وإن لم يكن مثله من كل وجه غير منافٍ له بالنسبة إلى

لا يفيد إلا الظن فإن تصور إفادته القطع أريد بكثرة المقدمات ظن حكم الأصل وظن وجود العلة في الفرع فيكون المراد بالمقدمات وبكثرتها ما فوق الواحد. وقد يقال إثبات الحكم في الأصل من دليله الظني قد يتوقف على مقدمات ظنية فيتحقق بانضمامها إلى ظن وجود العلة في الفرع مقدمات كثيرة بلا تكلف. وقوله «فربما يضمحل إن ادعى غلبة اضمحلاله أو كثرته» فهو ممنوع أو احتماله في الجملة لم يؤثر على أن ضعف الظن عند كثرة المقدمات غالباً أو كثيراً ممنوع أيضاً قوله: **(أما انتفاء المعارض)** قال الكمال: قد مرّ أن اللائق الاكتفاء بهذا عن قوله فيما مرّ وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض الخ ا هـ. وأقول: قد مرّ جواب ذلك فراجعة قوله: **(والمعارض هنا وصف صالح للعلية الخ)** قال شيخنا العلامة: صادق على كل وصفي أصل القياس المركب الأصل وقد مرّ أنه غير مقبول عند غير الجدليين، فقوله هنا مبني على التعليل بعلتين ينافيه فتأمل. وقد يجاب بأن قوله أولاً غير مقبول أي على الخصم والكلام هنا في تحقيق المعارضة انتهى. وأقول: ما ذكره من الجواب صحيح واضح ولا ينافيه قول المصنف «ولكن تؤول إلى اختلاف الخ» حيث دل على أن الكلام بين المختلفين لأنه لا يلزم من كون الكلام بينهما أن يكون المقصود بيان حال استدلال أحدهما على الآخر بذلك القياس وأنه ناهض عليه أولاً بل يجوز مع ذلك أن يكون المقصود بيان أن إبداء المعترض منهما وصفاً غير ما أبداه المستدل محتملاً لأن يكون علة مستقلة دونه أو جزء علة مانع من ثبوت الحكم بمجرد ما أبداه المستدل بدون بيان عليته أو استقلاله. والحاصل أن هنا غرضين: أحدهما أنه هل يكفي في إلزام الخصم بالقياس موافقته على حكم الأصل مع مخالفته فيما علل به المستدل. والثاني أنه هل تعقل المعارضة بغير المنافي فيحتاج المستدل إلى ترجيح وصفه فالغرض فيما مرّ بيان الأوّل وفيما هنا بيان الثاني كما يصرح بذلك صنيع المصنف ولا غبار في ذلك على المصنف ومن وافقه على الجمع بين الوضعين كابن الحاجب فليتأمل.

قوله: **(وصف صالح للعلية كصلاحية المعارض الخ)** فيه أمران: أحدهما أن المتبادر منه أن المراد أنه صالح للاستقلال بالعلية وهو المتبادر من قول الشارح أيضاً وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه من أحد الوصفين إلى ترجيحه على الآخر إذ لا يظهر ترجيح أحدهما على الآخر أو إبداء المعترض ما ادعى أنه جزء العلة إلا بتكلف بأن يراد إلى ترجيحه بمعنى ترجيح استقلاله على

الأصل **(ولكن يؤول الأمر إلى الاختلاف)** بين المتناظرين في الفرع **(كالطعم مع الكيل في البر)** فكل منهما صالح لعلية الربا فيه **(لا ينافي الآخر)** بالنسبة إليه **(ويؤول)** الأمر إلى الاختلاف بين المتناظرين **(في التفاح)** مثلاً فعندنا هو ربوي كالبر بعلة الطعم وعند الخصم المعارض بأن العلة الكيل ليس بربوي لانتفاء الكيل فيه، وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه من أحد الوصفين إلى ترجيحه على الآخر.

اعتبار الآخر جزءاً، أو لكن ذكر العضد ما يفيد أن وصف المعترض تارة يصلح علة مستقلاً وتارة يصلح جزءاً للعلة حيث قال: معنى المعارضة في الأصل هو أن يبدي المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقلاً أو غير مستقل بل جزءاً، أما المستقل فيحتمل أن يكون علة مستقلة دون الأوّل وأن يكون جزء علة فهو مع الأول علة مستقلة، وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالأول وحده مثاله أن يعلل حرمة الربا بالطعم فيعارضه بالقوت أو الكيل. وأما غير المستقل فيحتمل أن يكون جزء العلة فينبغي استقلال الأول مثاله أن يعلل القصاص في المحدد بكونه قتلاً عمداً عدواناً فيعارضه بكونه بالجارح، فإنه لما جاز أن تكون العلة الأوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح لم يتعد إلى المثقل. ثم اختلف في قبول هذه المعارضة والمختار قبولها الخ. وقال صاحب الجوهر الفريد في شرح المختصر: ولا يخفى عليك أن المعارضة هنا ليس المراد بها العلة المقتضية بخلاف ما يريده المستدل كما يفهم من الدليلين المتعارضين بل العلة الصالحة لأن يتعلق بها الحكم كما صلحت علة المستدل، وينشأ عنهما الاختلاف في الفرع لا في الأصل فإذا اتفقا مثلاً على أن البر ربوي واعتل أحدهما بالطعم وبين وجه مناسبته كان للمعترض أن يقول: لم لا تعلقت بالكيل أيضاً وهو أيضاً مناسب؟ ويبين ذلك وإذا لاحت مناسبتهما وضح أن التعلق بأحدهما وترك الآخر تحكم. قال قاضي القضاة تاج الدين رحمه الله: هذا ما فهمته من عبارة الكتاب وهي قلقة عاصية انتهى. ويمكن حل عبارة المصنف والشارح على ما يوافق ذلك بنوع تكلف وقد يؤيده قوله الآتي «وببيان استقلال ما عداه في صورة» كما سيأتي بيانه أنه فيه إشارة إلى تصوير المعارضة بإبداء أن وصف المستدل جزء العلة وما أبداه المعترض جزؤها الآخر. والثاني أنه قد يستشكل أمثال ذلك بناء على أن العلة بمعنى المعرف إذ ما من وصف إلا ويصلح أن يكون معرفاً إذ لا معنى لكونه معرفاً إلا أن الشارع نصبه أمارة على الحكم وما من وصف إلا ويصلح لذلك إذ التعريف على هذا أمر وضعي فأي وصف وضع علامة كان معرفاً، فأي حاجة إلى اعتبار الصلاحية وأي معنى لاعتبارها؟ ويجاب بمنع ذلك لأن للعلة وإن كانت بمعنى المعرف شروطاً كالظهور والانضباط وبأن العلة لا طريق غالباً إلى استنباطها ومعرفة أن الشارع ضبطها الاصلاحيتها ومناسبتها فليتأمل.

قوله: **(وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه الخ)** قال شيخنا العلامة: لعل هذا مبني على اشتراط انتفاء المعارض، وما على عدمه فيجوز أن يكون كل منهما علة ا هـ. وأقول: ما ترجاه

....

الشيخ ظاهر المعنى جداً وهو قضية ما صرح به المصنف تبعاً لإمام الحرمين والآمدي وغيرهما من بناء انتفاء المعارض على التعليل بعلتين إذ هو مصرح بأن قبول المعارضة وما يترتب عليه كالاحتياج إلى جوابها مبني على امتناع التعليل بعلتين كما أن امتناعها مبني على جوازه، ومن لازم امتناعها عدم الاحتياج إلى الترجيح كما هو معلوم. وعبارة الآمدي في الأحكام: وقد اختلف الجدليون في قبوله أي اعتراض المعارضة فمنهم من رده بناء منه على أنه لا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين ثم قال: ومنهم من قبله وأوجب جوابه على المستدل وهو المختار وذلك لأنه إذا وجد في الأصل وصفان، فإمّا أن يكون كل واحد علة مستقلة أو لا يكون كذلك لا جائز أن يكون كل واحد علة مستقلة لما سبق تقريره في امتناع ذلك، سواء كانت العلة بمعنى الأمارة أو الباعث. وإن كان القسم الثاني فإمّا أن يكون الحكم ثابتاً لما ذكره المستدل لا غير أو لما ذكره المعترض لا غير أولهما جميعاً بحيث تكون العلة مجموع الوصفين وكل واحد منهما جزأها لا جائز أن يقال بالأوّل ولا بالثاني فإنه ليس تعيين أحدهما للتعليل وإلغاء الآخر مع تساويهما في الاقتضاء أولى من الآخر فلم يبق غير الثالث، ويلزم منه امتناع تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع وبتقدير تساوي الاحتمالات فلا يخفى أن التعدية تمتنع بتقدير أن تكون العلة ما ذكره المعترض وبتقدير أن تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من الوصفين، وإنما يصح بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لا غير، ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه. ومع ذلك فالتعدية تكون ممتنعة لكن بشرط أن يكون ما أبداه المعترض صالحاً للتعليل أو لدخوله فيه وإلا فلا معارضة ا هـ. وهي كما ترى دالة على بناء قبول المعارض على امتناع التعليل بعلتين فإنه ردّد بين أن يكون كل واحد منهما علة مستقلة وأن لا يكون، ثم صرّح بامتناع القسم الأوّل وردّد في القسم الثاني واستنتج منه القبول فدل على أنه لو كان القسم الأوّل جائزاً لانتفى القبول.

فإن قلت: لا نسلم أن بناء المصنف انتفاء المعارض على التعليل بعلتين يدل على بناء قبول المعارضة من الخصم على المنع لأنه محمول على قيام المعارض للمستدل بدون وجود خصم يعارض به. فإن قلنا بامتناع التعليل بعلتين أثر وإلا فلا، وهذا لا يدل على أن المعارضة من الخصم كذلك. قلت: حمله على ما ذكره لا وجه له ولو أثر المعارض مع الخصم أثر بدونه إذ لا وجه للفرق بينهما إذ لا معنى لتأثير المعارض إلا احتمال عليته، وهذا لا فرق فيه بين وجود الخصم وعدمه. فإن قلت: قد علم مما تقدّم عن العضد وغيره أنّ كلاً من وصفي المستدل والمعترض يحتمل أن يكون علة مستقلة دون الآخر وأن يكون جزءاً من العلة ولا مرجح لواحد من الاحتمالين، فكيف يمكن مع ذلك استغناء المستدل عن الترجيح، بل أو عن بيان الاستقلال؟ قلت: صرّح المصنف في شرح المختصر بأنه حيث وجد وصفان مناسبان حملا على الاستقلال وجاز التعليل بكل منهما عند من يجوّز التعليل بعلتين ولا أثر لذلك الاحتمال فقد

(ولا يلزم المعترض في الوصف) الذي عارض به.

قال في الجوهر الفريد نقلاً عنه ما نصه: فإن قلت تجويز العلتين المستقلتين لا يوجب القضاء على كل وصفين اجتمعا بالاستقلال في العلية لجواز أن تكون العلة أحدهما أو أنهما جزآ علة والعلة مجموعهما أو الاستقلال، وإذا تساوت هذه الاحتمالات لم يقض بواحد منها بخصوصه إلا بدليل. لا يقال: إذا كانت إحداهما أجل وأنسب من الأخرى فلم لا ترجح لأنا نقول: إنما ترجح الأجل عند التنافي ولا تنافي بينهما لإمكان إعمالهما بالجزئية والاستقلال وإن العلة أحدهما. قلت: من علل بعلتين قضى بالاستقلال حيث وجد وصفين مناسبين إذ مجرّد المناسبة يوجب ظن العلية واجتماع علتين على هذا الرأي لا يستحيل، فمن ظنّ أنّ التعليل بعلتين يتوقف عند وجدان وصفين صالحين للاستقلال على القضاء عليهما بذلك إلى أن يقوم دليل عليه فهو من البعيدين عن معرفة أصول الفقه.

وقد أفصح الآمدي رحمه الله تعالى في كتابه «منتهى السول» بذلك حيث قال: وأن لا تكون المستنبطة لها معارض في الأصل لا وجود له في الفرع إلا على رأي من يجوّز تعليل الحكم الواحد بعلتي فاقتضى أنّ من يجوّز علتين لا يشترط ذلك إذا كان معنى المعارض غير المنافي وهو مراد الآمدي رحمه الله تعالى بالمعارض إلى أن قال في تتمة كلام ذكره: فإن المعارض إذا لم يناف وجوّزنا التعليل بعلتين فلا يقدح بلا ريب ا هـ. ويتحصل من ذلك كله أنه حيث وجد وصفان مناسبان جاز التعليل بكل منهما بانفراده بناء على جواز التعليل بعلتين وإن احتمل أن تكون العلة أحدهما دون الآخر وأن تكون مجموعهما وإن لم يقم دليل على استقلال كل منهما، وأن قيام المعارض لا أثر له سواء وجد خصم أو لا، بناء على الجواز المذكور، ولا يخفى أنه على هذا يشكل إطلاق ابن الحاجب ومن تبعه كالعضد أنّ المختار قبول المعارضة مع اختياره الجواز المذكور. ثم رأيت ما سيأتي للشارح في القوادح في القسم الثاني من التأثير من بنائه قول المصنف هناك وحاصله معارضة في الأصل على جواز التعليل بعلتين وحكمهم بسهوه في هذا البناء. وجوابنا عنه بتوجيه صحة القدح بمجرّد إبداء المعارض وإن جوّزنا التعليل بعلتين وهو موافق لظاهر قوله هنا «وكل منهما يحتاج في ثبوت مدّعاه من أحد الوصفين إلى ترجيحه على الآخر» ومقتضٍ لحمل هذا على ظاهره وتوجيهه بما بيناه هناك، فلعله يفرق بين إبداء الخصم للمعارض فيقدح. وإن جوّزنا التعليل بعلتين وقيام المعارض للمستدل من غير وجود خصم فلا يقدح بناء على ما ذكر والفرق ممكن، فإنّ الدليل مع احتمال استقلال وصف المعترض دون وصف المستدل أو جزئية وصف المعترض وإن جوّزنا التعليل بعلتين لا سبيل إلى نهوضه على الخصم وإن صح إثبات الحكم به في حد نفسه ويحمل ما تقرر عن المصنف على غير المعارضة.

قوله: **(ولا يلزم المعترض نفي الوصف)** قال الكوراني: وفي عبارة ابن الحاجب لزوم بيان نفي الوصف وحذف المصنف لفظ البيان ناقلاً عن والده أن النفي جاء لازماً ومتعدّياً، فإذا كان

لازماً فهو وصف الشيء المنفي، وإن كان متعدّياً فهو فعل المعترض. هكذا نقل عنه وأنت خبير بأنّ لزوم البيان عند القائل بلزومه لا يتفاوت، سواء كان النفي فعل المعترض أو وصف الشيء بمعنى الانتفاء لأنّ كلاً منهما لا يصح بدون الدليل عند ذلك القائل، وبعض الشارحين زاد في كسر القارورة وقال: إذا كان النفي بمعنى الانتفاء فالإثبات بمعنى الثبوت فهما نقيضان، وإذا كان فعل المعترض فيقابله الإثبات فهما ضدّان، وهذا كلام من لم يدر معنى الضد والنقيض لأنّ الضدّين هما لأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة، فالنفي بأيّ معنى أخذ لا يكون ضد الانتفاء الوجود فيه بل كلا المعنيين من قبيل الإيجاب والسلب فهما نقيضان ولم يرض بما خبط حتى زعم أنّ عبارة المصنف أحسن ا هـ. وأقول: ما أحقه في هذا الكلام بقوله القائل:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

وذلك لأن أراد ببعض الشارحين العلامة الزركشي وقد قال ما نصه: وإنما قال المصنف نفي الوصف ولم يقل بيان نفي الوصف كما عبر به ابن الحاجب وغيره لنكتة حكاها عن والده رحمه الله وهي أن النفي في اللغة له معنيان: أحدهما فعل الفاعل تقول «نفيت الشيء فانتفى» وهذا هو أظهر المعنيين. والثاني نفس الانتفاء تقول «نفي الشيء» هكذا سمع من اللغة. وعلى هذا المعنى الثاني يكون الإثبات والنفي نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان. ويكون المراد بالإثبات الثبوت كما أن المراد بالنفي الانتفاء. وأمّا إذا أردت بالنفي نفيك للشيء وبالإثبات إثباتك له فيكونان ضدّين لا نقيضين لأنك قد لا تنفي ولا تثبيت إذا ثبت هذا فقوله «نفي الوصف» أحسن من قوله «بيان نفيه» لأن ابن الحاجب أراد بالنفي الانتفاء وأظهر معنييه خلافه، والمصنف أراد أظهر معنييه فلذلك لم يحتج إلى لفظ «بيان» فكان أخصر وأحسن. ولا يقال إنّ ابن الحاجب وغيره أرادوا بالنفي فعل الفاعل لأنهم لو أرادوا ذلك لم يحتاجوا إلى لفظة «بيان» بل كانت حشواً ا هـ. وحينئذ فنقول: أمّا قوله «ناقلاً عن والده أن النفي جاء لازماً ومتعدّياً الخ» فليس المقصود بما نقله المصنف عن والده هو التفرقة بين اللازم والمتعدّي في لزوم البيان وعدمه كما توهمه الكوراني فاعترضه بقوله «وأنت خبير الخ» فإنّ هذا غلط في الفهم عنه لا منشأ له إلا الغفلة الفاحشة وعدم التأمّل بل المقصود به ما ذكره الزركشي بقوله «إذا ثبت هذا». فقوله «نفي الوصف أحسن من قوله بيان نفيه الخ» فهو توطئة لترجيح عبارته على عبارة ابن الحاجب وبيان نكتة العدول عنها، وأما قوله «وبعض الشارحين زاد في كسر القارورة الخ» فاعلم أنه من الباطل الصريح والجزاف القبيح، وذلك لأنه لا يخفى أنّ المناسب لمعنى النفي بالمعنى المصدري أحد أمرين: إمّا ذكر ما يدل على الانتفاء كما أنّ معنى الإثبات بذلك المعنى ذكر ما يدل على الثبوت، وإما الحكم بالانتفاء أي التصديق به كما أن الإثبات الحكم بالثبوت أي التصديق بالثبوت، ومعلوم أنّ كلاً من الذكر والتصديق المذكورين أمر وجودي.

أي بيان انتفائه (عن الفرع) مطلقاً لحصول مقصوده من هدم ما جعله المستدل العلة بمجرّد المعارضة. وقيل يلزمه ذلك مطلقاً ليفيد انتفاء الحكم عن الفرع الذي هو المقصود (وثالثها) يلزمه ذلك (إن صرّح بالفرق) بين الأصل والفرع في الحكم فقال مثلاً لا ربا في التفاح بخلاف البر وعارض عليه الطعم فيه لأنه بتصريحه بالفرق التزمه وإن لم يلتزمه ابتداء بخلاف ما إذا لم يصّرح به (ولا) يلزمه أيضاً (ابداء أصل) يشهد لما عارض به بالاعتبار

أما الذكر فلأنه عبارة عن النطق بالدالّ والنطق أمر وجودي لا عدمي، وأما التصديق فلأنه علم والتحقيق في العلم أنه كيفيه والكيفيات من الموجودات، وأن كلاً من الذكرين أو التصديقين أمران وجوديان لا يجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة إذ لا يتصوّر في أمر واحد من جهة واحدة أنه ذكر ما يدل على الانتفاء وذكر ما يدل على الثبوت، ولا أنه التصديق بالانتفاء والتصديق بالثبوت فكون النفي والإثبات بالمعنى المصدري فيهما ضدّين مما لا إشكال فيه. ومن ثمّ صح ارتفاعهما إذ قد ينتفي كل من الذكرين وكل من التصديقين والضدّان يصح ارتفاعهما وإن لم يصح اجتماعهما، ولو كانا نقيضين كما زعمه ما صح ارتفاعهما إذ النقيضان لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما. ولما لم يهتد الكوراني للمراد بالنفي والإثبات بالمعنى المصدري قلد وهمه وهوسه فوقع فيما وقع وقال ما قال، وهذا بخلاف بالنفي والإثبات بمعنى الانتفاء والثبوت فإنهما نقيضان لأنّ معنى الانتفاء هو عدم ثبوت الشيء وعدم الثبوت مناقض للثبوت بلا إشكال. فقوله «وهذا كلام من لم يدر الضد والنقيض» تقول قبيح وتهوّر صريح. وقوله «فالنفي بأيّ معنى أخذ لا يكون ضدّ الخ» باطل بلا شبهة لما تبين بما لا مزيد عليه للعاقل. وأما قوله «ولم يرض بما خبط» فهو مبني على تقوله وتهوّره وقد ظهر بطلانهما وأنه لا خبط من العلامة بل ليس الخبط إلا في نسبته إلى الخبط. وكل إناء بالذي فيه ينضح. وأما قوله «حتى زعم أنّ عبارة المصنف أحسن» فيقال عليه قد وجه أحسنيتها بوجهين لا شبهة فيهما لعاقل ولا يرتاب فيهما إلا غافل: أحدهما أنّ النفي فيهما بمعناه الأظهر وفي عبارة ابن الحاجب بمعناه غير الأظهر واستعمال اللفظ في معناه الأظهر أحسن من استعماله في غير الأظهر. وثانيهما أنّ عبارة المصنف أخصر لحذف لفظ البيان لاستغنائه عنه بسبب استعمال النفي في معناه الأظهر، والأخصرية مزية عند كل منهما لكون الاختصار مقصوداً له كما هو معلوم، ولا شبهة لمن عنده أدنى عقل في اقتضاء هذين الوجهين حسنها ومزيتها، فالمنازعة مع ذلك في الأحسنية لا منشأ لها إلا انطماس البصيرة وانطفاء السريرة والله المستعان على ما تصفون. وإذا علمت جميع ذلك علمت أن الكوراني لم يزد في هذا المقام على الخبط وكسر القوارير قوله: **(أي بيان انتفائه)** هو كما لا يخفى تفسير للنفي فهو إشارة إلى أنّ المراد به المعنى المصدري المتعدّي وليس إشارة إلى حمله على معنى الانتفاء مع تقدير لفظ البيان كما توهمه الكمال عنه من غير شبهة لذلك التوهم.

(على المختار) وقيل يلزمه ذلك حتى تقبل معارضته كأن يقول العلة في البر الطعم دون القوت بدليل الملح فالتفاح مثلاف ربوي وردّ هذا القول بأنّ مجرّد المعارضة بالوصف الصالح للعلية كافٍ في حصول المقصود من الهدم **(وللمستدل الدفع)** أي دفع المعارضة بأوجه **(بالمنع)** أي منع وجود الوصف المعارض به في الأصل كأن يقول في دفع معارضة القوت بالكيل في شيء كالجوز. لا نسلم أنه مكيل لأن العبرة بعادة زمن النبي ﷺ وكان إذ ذاك موزوناً أو معدوداً **(والقدح)** في علية الوصف المعارض به ببيان خفائه أو عدم

قوله: **(وللمستدل الدفع بالمنع والقدح الخ)** قال الزركشي: للمستدل دفع المعارضة بوجوه: أوّلها منع وجود الوصف في الأصل. ثانيها القدح في الوصف بأن يقول ما ذكرت من الوصف خفي فلا يعلل به أو غير منضبط أو غير ظاهر أو غير وجودي ونحوه، والمراد به هنا إفساد العلة بطريق من طرق إفسادها وليس المعنى به مطلق القدح في الدليل عليها وإلا لم يعطفه على المنع مع أن المنع قدح وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده ومن هذا العطف يعلم أنه أراد قدحاً خاصاً. اهـ المقصود نقله. وأقول: لا يخفى أنه يصح أن يدخل في قوله «ونحوه» منع نحو ظهور الوصف المعارض به أو انضباطه وإن صح أن يشمل المنع ذلك أيضاً، وهذا غير بيان خفائه أو عدم انضباطه وأنه أراد بقوله «وإلا لم يعطفه عليه» أنه لو أراد بالقدح مطلق القدح لكان الظاهر أنه لا يعطفه على المنع لعدم الحاجة حينئذ إلى عطفه لاستغنائه عن ذكر المنع بدخوله في القدح، ولم يرد أنه لو أراد مطلق القدح امتنع ذلك العطف لظهور جواز عطف العام على الخاص. والحاصل أنه جعل العطف قرينة ظنية على أنه أراد بالقدح ما لا يشمل المنع لأن الظاهر من العطف المباينة، وأنّ قوله «وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده» أي هما قدح كالمنع، وأن قوله «ومن هذا العطف» إمّا أن يراد به عطف القدح على المنع ووجه العلم ما أشرنا إليه من أن الظاهر من التعاطف هو التباين وإن جاز خلافه، وإمّا أن يراد به عطف القدح على المنع وعطف ما بعد القدح أيضاً كما يشير إليه قوله «وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده»، وأنّ قوله «يعلم أنه أراد قدحاً خاصاً» أي لا يشمل المنع والمطالبة وما بعدها كما هو الظاهر من العطف كما تقرر. وإذا علمت ذلك ظهر لك ما في قول الكوراني «واعلم أنّ عطف القدح في الوصف على المنع من عطف الخاص على العام» لأن القدح منع مقدّمة معينة مثل منع كون الوصف ظاهراً أو منضبطاً ويسمى عند الناظرين نقضاً تفصيلياً، والمنع قد يكون بنقض إجمالي كما يقول المعارض دليلك ليس بتام، وهذا يحتمل أن يكون لعدم الوصف رأساً أو لخفائه مع وجوده أو لخلل آخر في مقدمة من المقدّمات المعتبرة في الوصف ولذلك لم يعد المصنف حرف الجر بخلاف الثالث والرابع لاستقلال كل منهما. ولذا أعاد الجار، وبعض الشارحين غفل عن رجوع القدح إلى المنع فجعله طريقاً عاماً مع أنه ذكر أنّ المراد قدح خاص لأن المنع أيضاً قدح وله خبط كثير في هذا الموضع أعرضنا عنه اهـ. فقوله «واعلم أنّ عطف القدح في الوصف على المنع من عطف

....

الخاص» خطأ قطعاً وكيف يكون من عطف الخاص على العام مع شمول المعطوف لما شمله المعطوف عليه ولما لم يشمله أيضاً فإن المعطوف كما يشمل منع وجود الوصف في الأصل أو منع ظهوره أو انضباطه يشمل بيان خفائه وعدم انضباطه ويشمل النقض الإجمالي وغير ذلك منع نحو ظهور الوصف أو انضباطه، بل ومنع وجود الوصف في الأصل يشمل نحو بيان عدم ظهوره وبيان خفائه ولا يشملهما الأوّل إذ ليس واحد منهما منعاً، فإن خصصنا الأوّل بمنع وجود الوصف المعارض به في الأصل كما ارتكبه الزركشي وأبو زرعة والشارح المحقق كالعضد وغيره وعممنا الثاني لذلك ولمنع نحو الظهور والانضباط ولبيان عدم الظهور والخفاء كان من عطف العام على الخاص على العكس مما ذكره، وإن عممناه ـ أعني الأوّل لمنع نحو الظهور والانضباط أيضاً ـ وخصصنا القدح ببيان نحو الخفاء كان من عطف المباين، وكذا إن خصصناه ـ أعني الأوّل ـ بمنع وجود الوصف العارض به في الأصل وقصرنا القدح على ما عدا ذلك بقرينة الظاهر من العطف كما سلكه الزركشي. وقوله «لأن القدح منع مقدمة معينة» يرد عليه أن قصر القدح على ذلك غير صحيح ههنا بل يشمل أيضاً بيان نحو الخفاء وعدم الانضباط وليس ذلك من المنع كما لا يخفى. وهذا منشأ خطئه فإنه توهم مما سمعه في مقدّمات الجدل مع الغفلة عن مقصود الأئمة هنا أنّ المراد بالقدح المنع المذكور فزعم أن العطف من قبيل عطف الخاص على العام وليس كذلك كما تبين.

وبهذا يظهر بطلان قوله «وبعض الشارحين يعني العلامة الزركشي غفل عن رجوع القدح إلى المنع» فإنه ما غفل عن ذلك بل عرف مقصود المصنف كغيره بالقدح وأنه أعم من المنع كما تبين ولاحظ مع ذلك قرينة ظهور العطف في المباينة فحكم بأنه من عطف المباين وأن المراد به ما لا يتناول ما قبله ولا ما بعده كما يصرّح بذلك قوله «والمراد به إفساد العلة» إلى آخره. مع قوله «وليس المراد به مطلق القدح» وقوله «ومن هذا العطف يعلم أنه أراد قدحاً خاصاً» أي وهو ما يتناول ما قبله ولا ما بعده ولا شبهة في صحة ذلك وأنه لا غبار عليه وإن صح غيره أيضاً كما علم مما تقدّم. ومن هنا يظهر أن الكوراني هو الذي غفل عن مراد المصنف وغيره بالقدح وتعلق بمجرّد اصطلاح أهل الجدل وكثيراً ما يجيء الغلط من إهمال التمييز بين الاصطلاحات كما نص على ذلك الأئمة. وإذا علمت ذلك علمت أن قوله «فجعله طريقاً عاماً» مع أنه ذكر أن المراد قدح خاص يعني فوقع في تناقض من الباطل الصريح والاشتباه القبيح وأخصية القدح بالمعنى الذي بيناه لا تنافي أعميته المرادة هنا، وأن قوله «وله خبط كثير في هذا الموضع أعرضنا عنه» من التمويه الباطل والتشبع بالزور الذي لا يأتي بطائل، وقد عرفت حال الشجرة وهي تنبئك عن الثمرة. واعلم أنا لسنا بصدد الدفع عن غير المصنف والشارح المحقق كما بينا ذلك في أوّل الكتاب وإنما تعرّضنا ههنا للدفع عن كلام الزركشي زيادة في الفائدة وإشارة إلى أن الفساد الذي وقع فيه وأكثر منه غير مقصور على اعتراضاته عليهما وبالله المستعان. واعلم أنّ ما ذكره

انضباطه **(وبالمطالبة)** للمعترض **(بالتأثير أو الشبه)** لما عارض به **(إن لم يكن)** دليل المستدل على العلية **(سبراً)** بأن كان مناسباً أو شبهاً لتحصل معارضة الشيء بمثله بخلاف السبر فمجرّد الاحتمال قادح فيه. وأعاد المصنف الباء لدفع ايهام عود الشرط إلى ما قبل مدخولها معه ومن أمثلته أن يقال لمن عارض القوت بالكيل لم قلت إن الكيل مؤثر. **(وببيان استقلال ما عداه)** ما عدا الوصف المعترض به **(في صورة ولو)** كان البيان **(بظاهر عام)** كما يكون بالإجماع **(إذا لم يتعرّض)** أي المستدل **(للتعميم)** كان بين استقلال الطعم المعارض بالكيل في صورة بحديث مسلم «الطعام بالطعام مثلاً بمثل» والمستقل متقدّم على غيره، فإن تعرّض للتعميم فقال فثبتت ربوية كل مطعوم خرج عما نحن فيه من القياس الذي هو بصدد الدفع

المصنف من أنّ للمستدل الدفع بما ذكر قد يقال فيه إنما يحتاج للدفع حيث توجهت المعارضة بأن منعنا التعليل بعلتين لكن ابن الحاجب مع قوله بجواز التعليل بعلتين اختار قبول المعارضة، وقد يوجه بأن جواز التعليل بعلتين لا يمنع احتمال استقلال ما أبداه المعترض دون وصف المستدل أو جزئيته للعلة فأحوج الإيراد عليه إلى الدفع فليتأمل ولتحرّر المسئلة.

قوله: **(بأن كان مناسباً أو شبهاً)** اعترضه شيخنا العلامة بما حاصله أن دليل العلية المناسبة كما سيأتي في المسالك لا المناسب، بل المناسب هو نفس الوصف الذي هو العلة لا دليل العلية فكان الصواب أن يقول بأن كان مناسبة. وأقول: يمكن أن يقول أما أوّلاً فمبني هذا الاعتراض على رجوع اسم كان للدليل ولس بمتعين لجواز رجوعه لوصف المستدل المدلول عليه بالسياق دلالة قرينة والتقدير إن لم يكن دليل المستدل على علية وصفه سبراً بأن كان وصفه مناسباً أو شبهاً فإنه إذا كان أحدهما لم يكن دليله سبراً بل مناسبة أو شبهاً. وأما ثانياً[1] قوله: **(وببيان استقلال ما عداه)** أقول: في ذكر الاستقلال إشارة إلى تصوير المعارضة بإبداء وصف المستدل جزء من العلة وأن ما أبداه المعترض جزء آخر لها قوله: **(إذا لم يتعرّض أي المستدل للتعميم)** أقول: قضيته اندفاع المعارضة وسلامة القياس إذا لم يتعرّض للتعميم وإن كان التعميم متحققاً بأن يكون الدليل شاملاً للفرع كالأصل أيضاً كما في حديث مسلم الذي مثل به وفيه نظر لما تقدّم من أنه يشترط أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع اللهمّ إلا أن يخص بغير ذلك ويكون الغرض من التمثيل بهذا الحديث مجرّد التوضيح والتفهيم. لا يقال أو يبني ذلك على القول بجواز القياس مع ورود النص بحكم الفرع لأن محل ذلك إذا لم يكن دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع.

قوله: **(فإن تعرّض للتعميم فقال فثبتت ربوية كل مطعوم خرج عما نحن فيه الخ)** ينتفي أن التعرّض لدخول الفرع فقط كأن قال فثبتت الربوية في هذا المطعوم كالتعرّض للتعميم المذكور

---

(١) هنا بياض بالأصل.

عنه إلى النص. وأعاد المصنّف الباء لطول الفصل **(ولو قال)** المستدل للمعترض **(ثبت الحكم)** في هذه الصورة **(مع انتفاء وصفك)** الذي عارضت به وصفي عنها **(لم يكف)** في الدفع **(إن لم يكن)** أي يوجد **(معه)** أي مع انتفاء وصف المعترض عنها **(وصف المستدل)** فيها لاستوائهما في انتفاء وصفيهما بخلاف ما إذا وجد وصف المستدل فيها فيكفي في الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين الذي صححه المصنف كما تقدّم **(وقيل)** لم يكف **(مطلقاً)** بناء على جواز التعليل بعلتين قال المصنف في انتفاء وصف المستدل زيادة على عدم الكفاية الذي اقتصروا عليه. **(وعندي أنه)** أي المستدل **(ينقطع)** بما قاله **(لاعترافه)** فيه بإلغاء

في الخروج عما نحن فيه إلى آخره قوله: **(ولو قال المستدل للمعترض ثبت الحكم في هذه الصورة مع انتفاء وصفك الخ)** صورة المسئلة أن المعارض أبدى الوصف على سبيل الاستقلال أخذاً من قول الشارح بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين الذي صححه المصنف كما تقدّم قوله: **(بخلاف ما إذا وجد وصف المستدل فيها فيكفي في الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين)** إن قلت هل هذا غير ما تقدّم في قوله «وببيان استقلال ما عداه الخ»؟ قلت: ظاهر صنيع الشارح أنه غيره وقد يوجه بما يتبادر من الكلام من أنّ ذاك مصوّر بما إذا بين المستدل استقلال وصفه بالدليل بأن أثبت ذلك بالدليل كما يشير إلى ذلك قوله «ولو بظاهر عام» وهذا مصوّر بما إذا وجد وصفه في الصورة المفروضة ولم يثبته بالدليل ولهذا عبر بقوله «وجد وصف المستدل فيها». فإن قلت: فهل ما تقدّم كهذا في أنه مفرع على امتناع التعليل بعلتين؟ قلت: ظاهر كلام الشارح أنه ليس كهذا فيما ذكر وقد يوجه بأنه لما أثبت استقلاله بالدليل وجب العمل به سواء منعنا التعليل بعلتين وهو ظاهر أم أجزناه لأنه لا بدّ من العمل بهذا بمقتضى الدليل وإن جاز التعليل بغيره أيضاً معه ويحتمل خلاف ذلك فليحرّر قوله: **(بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين)** مفهومه أنه لا يكفي في الدفع بناء على جواز التعليل بعلتين وقد يستشكل إذ الغرض دعوى المستدل وجود الحكم في الصورة المذكورة فإذا فرض مع ذلك وجود وصفه فيها دون وصف المعترض فكيف لا يندفع الاعتراض عنه مع أنه لا بد للحكم من وجود علة إذ الكلام في حكم معلل ولم يوجد إلا وصف المستدل اللهمّ إلا أن يقال: إبداء المعترض الوصف أورث شكاً فيما أبداه المستدل لجواز أن تكون العلة شيئاً آخر يوجد في الصورة المذكورة أيضاً فليتأمّل قوله: **(وقيل لم يكف مطلقاً بناء على جواز التعليل بعلتين)** قد يستشكل فيما إذا وجد وصف المستدل في تلك الصورة دون وصف المعترض فإنّ جواز التعليل بعلتين مما يناسب علية وصف المستدل لأن وصف المعترض بتقدير عليته أيضاً لا ينافي علية وصف المستدل لجواز تعدّد العلة على هذا التقدير إلا أن يقال: الجواز المذكور لا يستلزم الوقوع ولا يمنع احتمال أن العلة هناك وصف المعترض دون وصف المستدل أو شيء آخر أو أشياء غيرهما فليتأمّل قوله: **(وعندي أنه ينقطع الخ)** شرحه الكوراني هكذا، وعند المصنف أنه ينقطع في الصورة التي لا يوجد وصف المستدل

....

فيها لأنه إمّا أن يشترط الانعكاس أو لا، فإن شرط فواضح لأنه وجد الحكم بدونه فلا انعكاس، وإن لم يشترط فلأنّ إيرادها للقدح في وصف المعارض قادح في وصفه أيضاً. ومحصل كلامه أن القدح في أحدهما قدح في الآخر وإذا قدح في وصف نفسه فقد اعترف ببطلانه ثم قال: وأقول هذا وهم منه لأن المستدل قد أثبت علية الوصف ومعارضة المعارض لم تبطل علية ذلك الوصف غايته التوقف، فإذا بطل علية وصف المعارض بوجود الحكم في تلك الصورة فقد زال ذلك القدر من التوقف المانع العارض للدليل، وقد سلم المصنف أن الانعكاس فرضناه غير مشروط ا هـ. وأقول: قوله «وهذا وهم منه الخ» وهم منه بلا شبهة أوقعه فيه فرط العصبية وغلبة الحمية وذلك لأن إسقاط المستدل وصف المعترض للتخلف الموجود في وصفه اعتراف بسقوط وصفه أيضاً فهو مبطل لإثبات وصفه. قيل لأن الاعتراف بسقوط الوصف بعد الإثبات رجوع عن ذلك الإثبات واعتراف بفساده كما هو واضح. فقوله «لأن المستدل الخ» لا يسمن ولا يغني من جوع. وقوله ومعارضة المعارض لم تبطل علية ذلك الوصف الخ مكابرة باردة لا يلتفت إليها ولا يعوّل عليها لأن المستدل قصد معارضة المعارض بالتخلف إسقاطه وإبطاله، فإذا كان التخلف المبطل عنده موجوداً في وصفه أيضاً فقد اعترف بسقوطه وبطلانه، فمعارضة المعارض إنما تضمنت إبطال وصفه لا مجرّد التوقف. فقوله «غايته التوقف» لا يمتري عاقل بعد هذا في بطلانه. ثم قال الكوراني: وبعض الشارحين قد زعم أن عبارة ابن الحاجب ظاهرة في الذهب الثاني وأنه ليس جواباً سواء وجد وصف المستدل في تلك الصورة أم لا، ونقل عبارة ابن الحاجب وهي قوله «ولا يكفي إثبات الحكم في صورة دونه» ولم يدر أنّ عبارته صريحة في فساد ما نسبه إليه لأن قوله «لا يكفي بدونه» دال على أنه كافٍ معه دلالة لا يتوقف فيها أحد اهـ.

وأقول: هذا أدل دليل وأصدق شاهد على مجازفته وأنه يتكلم من غير تأمّل ولا مراجعة لكتب الشارحة لما يتكلم فيه، وذلك لأنه لا شبهة لمن له أدنى عقل بأدنى تأمّل في ظهور عبارة ابن الحاجب المذكورة في المذهب الثاني كما قاله بعض الشارحين المذكور والمراد به البدر الزركشي وبيان ذلك وإن كان في غاية الظهور أن الضمير المجرور بدون في قوله «دونه» لوصف المعترض. فحاصل عبارته ولا يكفي إثبات الحكم في صورة بدون وصف المعترض وهذا بلا تردّد من عاقل صادق بإثبات الحكم في تلك الصورة بدون وصف المستدل أيضاً، فظهر أن عبارة ابن الحاجب ظاهرة في المذهب الثاني وهو عدم الكفاية مع انتفاء الوصفين جميعاً لأنه إنما قيد بانتفاء وصف المعترض وانتفاء وصفه أعم من انتفاء وصف المستدل أيضاً، فالعبارة ظاهرة في أنه لا فرق ومنشأ غلط الكوراني الذي بني عليه هذا التشنيع الشنيع الذي في المعنى ليس إلا تشنيعاً على نفسه أنه توهم رجوع الضمير المجرور المذكور لوصف المستدل فيكون حاصل العبارة على هذا. ولا يكفي إثبات الحكم في صورة بدون وصف المستدل فمفهوم

وصفه حيث ساوى وصف المعترض فيما قدح هو به فيه **(ولعدم الانعكاس)** بوصفه حيث لم ينتف الحكم مع انتفائه.

والانعكاس شرط بناء على امتناع التعليل بعلتين على أن عدم الانعكاس لا يترتب عليه الانقطاع وكأنه ذكره تقوية للأوّل **(ولو أبدى المعترض)** في الصورة التي ألغى وصفه فيها المستدل **(ما)** أي وصفاً **(يخلف الملغى سمى)** ما أبداه **(تعدّد الوضع)** لتعدّد وضع أي بنى

الكفاية معه، وهذا التوهم خطأ فاحش وليته راجع شروح ابن الحاجب فعرف منها صورة المسئلة فإنهم شرحوا عبارته على وفق ما ذكرته فيها ولهذا شرحها القاضي عضد الدين بقوله: ربما يظن أن إثبات الحكم في صورة دون وصف المعارض كافٍ في الغاية والحق أنه ليس بكافٍ الخ.

قوله: **(على أن عدم الانعكاس لا يترتب عليه الانقطاع)** قال شيخنا الشهاب ما نصه: قيل لاحتمال أن يكون المستدل ممن يرى التعليل بعلتين، ثم ظاهر صنيع الشارح أن الانقطاع يترتب على الاعتراف بمساواة وصف المستدل لوصف المعترض ولا يترتب على عدم الانعكاس وفيه نظر، لأن المانع من ترتبه على عدم الانعكاس يأتي في الاعتراف بالمساواة بل الاعتراف وعدم الانعكاس متلازمان، وقول الشارح «وكأنه الخ» ظاهر في المغايرة وعدم التلازم ا هـ. وأقول: إن أراد بالمانع في قوله «لأن المانع من ترتبه على الانعكاس الخ» احتمال أن يكون المستدل ممن يرى التعليل بعلتين فلا نسلم أن هذا مانع وعدم الترتب على عدم الانعكاس نظراً لهذا الاحتمال ليس لوجود المانع من الترتب بل لعدم المقتضي له بخلاف الاعتراف المذكور لتضمنه الاعتراف بوجود القادح عنده فيما علل به لأن ما اعتقده قادحاً وقدح به في وصف المعترض موجود في وصفه واحتمال كون المستدل ممن يرى التعليل بعلتين لا يفيد مع وجود الاعتراف المذكور القادح كما تقرّر. وإن أراد بالمانع الاعتراف المذكور فهو غير موجود في الانعكاس، وإن أراد شيئاً آخر فعليه تصويره لينظر فيه. وقوله «بل الاعتراف وعدم الانعكاس متلازمان» ممنوع لظهور أن عدم انعكاس وصف المستدل كما هو المراد هنا من الانعكاس قد يتحقق ولا يتحقق انتفاء وصف المعترض حتى يلزم المساواة فيتحقق الاعتراف بإلغاء وصفه لمساواته لوصف المعترض في انتفائه الذي قدح به فأين الملازمة التي هي عدم إمكان الانفكاك؟ نعم لما كان الغرض في هذه الصورة انتفاء وصف المعترض اتفق عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لكن مجرّد الاتفاق لا يحقق اللزوم كما هو معلوم، ولو سلم ففرق كبير بين الاعتراف بالقادح كما تضمنه قدحه في وصف المعترض وعدم الاعتراف به، وإن تحقق منشأ الاعتراف به وهو مجرّد التخلف في الواقع فلا يلزم من تأثير الأوّل تأثير الثاني فلتأمّل قوله: **(ولو أبدى المعترض ما يخلف الملغي الخ)** هذا متعلق في المعنى بقوله السابق «وببيان استقلاله في صورة الخ» بدليل تمثيل الشارح ألا ترى إلى قوله «فيعترض الحنفي باعتبار الحرمة معهما» فإنه صريح في تصوير المعارضة بأن يدّعي المعترض أن ما أبداه المستدل ليس تمام العلة ولا ينافي ذلك قوله «بغير دعوى قصوره» لأن الحكم بقصوره لا

عليه الحكم عنده من وصف بعد آخر **(وزالت)** بما أبداه **(فائدة الإلغاء)** وهي سلامة وصف المستدل عن القدح فيه. وهذا أوضح من قول ابن الحاجب فسد الإلغاء **(ما لم يلغ المستدل**

يقتضي استقلاله، بل معناه أنه لا يتعدّى محل النص. لا يقال لم لم يؤثر هنا دعوى القصور وأثر في المسئلة السابقة التي هي مفهوم قوله «أن لم يكن معه وصف المستدل» فإنه إذا وجد وصف المعترض كان وصف المستدل دون وصف المعترض قاصراً لأنا نقول: هذا غلط لأن ما سبق في المسئلة السابقة ليس من قبيل قصور العلة لأن معنى قصورها أن لا تتعدى محل النص كما تقدم، وما سبق في تلك المسئلة ليس كذلك. غاية الأمر أنه لم ينعكس لوجود الحكم في تلك الصورة بدونه فلم ينتف الحكم لانتفائه، وحينئذ فالفرق أن الصحيح كما تقدم جواز التعليل بالقاصرة فلذا لم يؤثر هنا دعوى القصور، وأما انعكاس العلة فهو شرط بناء على امتناع التعليل بعلتين الذي صححه المصنف كما صرح به الشارح آنفاً فلذا أثر تخلف وصف المعترض في تلك الصورة مع وجود وصف المستدل فيها.

قوله: **(وهذا أوضح من قول ابن الحاجب فسد الإلغاء)** فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب ما نصه: يريد أن الإلغاء صحيح في نفسه لتخلف وصف المعترض عن تلك الصورة التي فرضها المستدل مع ثبوت الحكم فيها، نعم فائدة الإلغاء من سلامة وصف المستدل زالت باعتبار الخلف المذكور، ولك أن تقول: هذا الكلام إنما يصح بناء على جواز التعليل بعلتين وذلك لأن انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة ما عارض به المعترض من الوصف أوّلاً، وصحة ما عارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة إنما يعقل بناء على التعليل بعلتين وابن الحاجب ممن يرى التعليل بخلاف المصنف كما مر، فقول ابن الحاجب «فسد الإلغاء» هو الصواب ا هـ. وأقول: لك رد ما قاله. أما أوّلاً فقوله «لأن انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة ما عارض به المعترض من الوصف أوّلاً» قلنا: أوّلاً هو صحيح بحسب الظاهر عند المعارضة لتأخر الإلغاء المبين لخلله عنها وذلك كافٍ في صحة المعارضة به وفي انتفاء سلامة وصف المستدل. وثانياً لا نسلم أنه فرع عن صحة ما ذكر بل عن احتمال صحته إذ بمجرد إبداء الوصف الصالح تحصيل به المعارضة وإن لم تثبت الصحة. وقوله «وصحة ما عارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة إنما يعقل بناء على التعليل بعلتين» قلنا: لم يحكم بصحته مع التخلف حتى يرد ما ذكر لأنه قبل الإلغاء لم يثبت تخلفه بل ولا ادعى تخلفه وكان حينئذ صحيحاً بحسب الظاهر فحصلت به المعارضة لاحتمال أنه العلة دون وصف المستدل من غير احتياج فيها إلى البناء على التعليل بعلتين وبعد الإلغاء بسبب التخلف المذكور لم يحكم بصحته معه حتى يتوقف على البناء على ما ذكر، بل الحكم بصحته لا يجامع إلغاءه.

والحاصل أنه قبل الإلغاء محكوم بصحته ولم يثبت تخلفه بل ولا ادعاه المستدل فلا يحتاج للبناء المذكور، وبعد الإلغاء بسبب التخلف لم يحكم بصحته معه فلا يحتاج لذلك البناء. وأما

الخلف بغير دعوى قصوره أو دعوى من سلم وجود المظنة) المعلل بها لوجوده (ضعف المعنى)

ثانياً قلنا أن نقول: بل هذا الكلام إنما يصح بناء على منع التعليل بعلتين عكس ما قال إذ انتفاء سلامة وصف المستدل لوجود المعارض إنما يعقل على ذلك المنع إذ على الجواز لا يعقل انتفاء السلامة لذلك لجواز التعليل على ذلك التقدير بكل منهما بل وبغيرهما معهما أيضاً، لأن المجوّز للتعليل بعلتين مجوز للتعليل بالأكثر منهما كما هو معلوم، بل قد يكون المراد بالتعليل بعلتين التعليل بأكثر من علة كما هو ظاهر. فإن قلت: بل على الجواز يعقل انتفاء السلامة المذكورة لاحتمال أن تكون العلة هي ذلك المعارض دون وصف المستدل، أو يكون ذلك المعارض جزءاً منها كما فهم مما تقدم عن العضد وغيره إذ جواز التعليل بعلتين لا يقتضي وقوع ذلك في كل حكم بل جاز في بعض الأحكام أن لا تتعدد علته وإن قلنا بالجواز. قلت: هذا لا ينافي مقصودنا لأن النظر لهذا الاحتمال لا يعين البناء على الجواز بل يصحح البناء على المنع أيضاً. فإن قلت: كيف يعقل انتفاء السلامة على ذلك التقدير مع تخلف المعارض عن الحكم في تلك الصورة إذ يلزم انحصار العلة في المعارض مع عدم اطراده في معلولاته فوجب بناء الكلام على الجواز وحينئذ يتم ما قاله الشيخ. قلت: قد علم جواب ذلك وهو أنه قبل الإلغاء لا حكم للتخلف لعدم ثبوته وعدم ادعائه وبعد الإلغاء لا اعتبار بالمعارض لسقوط حكمه بالإلغاء فالحكم بانتفاء السلامة ليس حال الحكم بثبوت التخلف فلا إشكال. وأما ثالثاً فهذا البحث إنما يتصور إذا ادعى المعترض استقلال وصفه وحده، أما إذا ادعى جزئية وصفه من العلة كما في تمثيل الشارح فلا تصوّر له إذ لا يتأتى قوله «إنما يعقل بناء على التعليل بعلتين» إذ صحة المعارض مع تخلفه إذا أريد به جزء العلة لا يعقل على واحد من القولين فلا يصح بناء صحته على القول بالجواز، وحينئذ يسقط ما ادعاه من أن هذا الكلام إنما يصح بناء على جواز التعليل بعلتين بل هو على ذلك التقدير لا يصح على هذا القول.

إذا تقرر ذلك وعلمت منه اندفاع ما ادّعاه الشيخ فنقول: إذا ابدي المعترض ما يصلح للعلية بالاستقلال أو الجزئية انتفت سلامة وصف المستدل، ثم إذا بين المستدل تخلف وصف المعترض عن الحكم في بعض الصور حصل إلغاؤه، ثم إذا أبدى المعترض خلفاً لوصفه في تلك الصورة لم ينتف الإلغاء السابق لأن حاصله بيان عدم اعتبار ذلك الوصف بخصوصه في العلية بالاستقلال أو الجزئية، وبإبداء الخلف لم يخرج عن عدم اعتبار خصوصه إذ المعتبر حينئذ أحد الأمرين منه ومن الخلف فالإلغاء صحيح لكن زالت فائدته بإبداء الخلف فليتأمل. والثاني أن وجه الأوضحية كأنه أن مراد ابن الحاجب بفساد الإلغاء فساده من حيث فائدته لا في نفسه، وعبارته لا يفهم من ظاهرها ذلك بخلاف عبارة المصنف بل هي صريحة فيه.

قوله: **(أو دعوى من سلم وجود المظنة)** قال الكمال: عطف على قوله «دعوى قصوره» أي أو بغير دعوى من أي مستدل سلم وهو تركيب لا ارتباط له بقوله «المستدل» واللائق أن

فيه الذي اعتبرت المظنة له **بأنْ** لم يتعرض المستدل للخلف أصلاً أو تعرض له بدعوى قصوره أو بدعوى ضعف معنى المظنة فيه **(خلافاً لمن زعمهما)** أي الدعوتين **(إلغاء)** للخلف بناء في الأولى على امتناع القاصرة، وفي الثانية على تأثير ضعف المعنى في المظنة فلا تزول عند هذا الزاعم فيهما فائدة الإلغاء الأوّل، أما إذا ألغى المستدل الخلف بغير الدعوتين فتبقى فائدة إلغائه الأوّل. مثال تعدّد الوضع ما يأتي فيما يقال يصح أمان العبد للحربي كالحر بجامع الإسلام والعقل فإنهما مظنتان لإظهار مصلحة الإيمان من بذل الأمان، فيعترض الحنفي باعتبار الحرية معهما فإنها مظنة فراغ القلب للنظر بخلاف الرقية لاشتغال الرقيق بخدمة سيده فيلغي المستدل الحرية بثبوت الأمان بدونها في العبد المأذون له في القتال اتفاقاً، فيجيب المعترض بأن الإذن له خلف الحرية لأنه مظنة لبذل وسعه في النظر في مصلحة القتال والإيمان **(ويكفي)** في دفع المعارضة **(رجحان وصف المستدل)** على وصفها بمرجح ككونه أنسب من وصفها أو أشبه **(بناء على منع التعدّد)** للعلة الذي رجحه المصنّف وقول ابن

يقال: أو بغير دعواه ضعف المعنى وقد سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى. وأقول: زعم عدم ارتباط ذلك التركيب ممنوع لأنه من قبيل الإظهار في موضع الإضمار وذلك لا يمنع الربط بل يحققه كما تقرّر في النحو، وإنما ارتكب ذلك لأنه أخصر مما قال الكمال إنه اللائق فتأمله قوله: **(ويكفي رجحان وصف المستدل)** قال الكوراني: وفيه نظر لأنه لا مانع من الجزئية لأن رجحان بعض الأجزاء جائز، وإن قلنا لا يجوز التعدد لكن ربما كانت العلة مركبة. وأقول: الظاهر أن احتمال التعدد كافٍ في الحمل عليه ولا يضر احتمال الجزئية أخذاً مما تقدّم عن المصنف وإن كان مبنياً على جواز التعدد لأن الظاهر أن المبني على ذلك إنما هو حمل الوصفين على الاستقلال وجواز التعليل بكل منهما، وأما مجرّد الحمل على الاستقلال مع الاحتمال فغير خاص بذلك على أنه قد يقال: إن الكلام هنا في المعارضة على وجه استقلال ما أبداه المعترض وبهذا يفارق ما تقدّم في قوله «وبيان استقلاله» وحينئذ لا يتجه ما احتج به، ولو سلم فالمراد بالرجحان ما يشمل رجحان استقلاله أيضاً فليتأمل قوله: **(بناء على منع التعدد)** فيه أمران: الأول أنه قد يستشكل تخصيص هذا بذلك البناء دون ما قبله اللهم إلا أن يوجه بالاهتمام. بقي أن المصنف كما أشرنا إليه في بعض المواضع السابقة إنما يمنع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل منهما جميعاً لا مطلق التعدد، وحينئذ يشكل ذلك البناء إلا أن يقال: إنه لم يرد في جمع الجوامع ذلك المعنى فليتأمل. والثاني أن الاكتفاء برجحان وصف المستدل إنما يظهر إذا كان مدعي المعترض استقلال وصفه. أما لو ادّعى أنه جزء العلة وأن العلة هي المجموع مما أبداه المستدل وما أبداه هو فلا، لأن رجحان وصف المستدل حينئذ لا ينافي جزئية وصف المعترض إذ بعض أجزاء العلة قد يترجح على بعض بكونه مثلاً أشد اقتضاء للحكم ومناسبة له من الباقي قوله: **(فيجوز أن يكون كل من الوصفين علة)** أي ررجحان أحدهما لا ينافي علية الآخر إذ

الحاجب «لا يكفي» مبني على ما رجحه من جواز التعدّد فيجوز أن يكون كل من الوصفين علة **(وقد يعترض)** على المستدل **(باختلاف جنس المصلحة)** في الأصل والفرع. **(وإن اتحد ضابط الأصل والفرع)** كما يأتي فيما يقال يحد اللائط كالزاني بجامع إيلاج فرج في فرج مشتهى طبعاً محرم شرعاً، فيعترض بأن الحكمة في حرمة اللواط الصيانة عن رذيلته وفي حرمة الزنا المرتب عليها الحد دفع اختلاط الأنساب المؤدي هو إليه وهما مختلفان، فيجوز أن يختلف حكمهما بأن يقصر الشارع الحد على الزنا فيكون خصوصه معتبراً في علة الحد **(فيجاب)** عن هذا الاعتراض **(بحذف خصوص الأصل عن اعتبار)** في العلة بطريق فيسلم أن العلة هي القدر المشترك فقط كما تقدم في المثال لا مع خصوص الزنا فيه **(وأما العلة إذا**

يجوز أن يكون بعض المعلل أرجح من بعض. بقي فيه بحث وهو أنه إذا جاز ما ذكر فما فائدة المعارضة بوصف المعترض مع صحة التعليل بكل منهما على ذلك التقدير؟ وقد يجاب بظهور الفائدة فيما إذا نفي المستدل الحكم عن الفرع لعدم وجود علته فيه وعارضه المعترض موجود في الفرع يقتضي تعدي الحكم إليه فليتأمل.

قوله: **(وإن اتحد ضابط الأصل والفرع)** أقول: ليس المراد بضابط الأصل والفرع ما هو علة الحكم في الواقع وإلا لأضافه إلى الحكم، بل المراد به القدر المشترك بين الأصل والفرع الصادق على كل منهما لأنه يضبط كلاً منهما. فحاصل الكلام أن المستدل لو عول في القياس على القدر المشترك بين الأصل والفرع، فللمعترض أن يعترض عليه بأن التعويل على القدر المشترك لا يفيد مع اختلاف جنس المصلحة لأنها تدل على أن العلة ليس هو القدر المتشترك بل مجموع القدر المشترك مع خصوص المحل، فعند الانتهاء إلى بيان المعترض اعتبار خصوص المحل في العلة لا يتبين أن الضابط لم يتحد بل هو متحد بحاله لأنه هو القدر المشترك بينهما وإن كانت العلة أمراً آخر وإنما كان يتبين ما ذكر لو كان المراد بالضابط العلة في الواقع وليس كذلك، ولهذا أضاف الضابط للأصل والفرع دون الحكم كما تقرر، ولو أراد العلة لم يكن لإضافتها للفرع معنى لأن الكلام بعد في إلحاق الفرع بسبب الضابط، ولا يخفى أن حمل الضابط هنا ما ذكر مما لا يمنع منه نقل ولا عقل بل هو المتبادر من إضافته إلى الأصل والفرع ويكاد أن يصرح به تمثيل الشارح المذكور وأنه لا معنى للاعتراض باختلاف جنس المصلحة مع فرض اتحاد علة الأصل والفرع إذ اتحادها يستلزم استجماع جميع ما يعتبر فيها وفرض ذلك يقتضي انتفاء التنازع بينهما فيها والكلام كالصريح في أن المراد ثبوت فرض الاتحاد عندهما فتأمل. وإذا علمت ذلك علمت اندفاع قول شيخنا العلامة قوله «ضابط الأصل والفرع» أي ضابط الحكمة في الأصل والفرع، والمراد بالضابط العلة المشار إليها أوّل المبحث بقوله «ومن شروطها أن يكون وصفاً ضابطاً لحكمة» إلى آخره. لكن سيذكر أن خصوص الأصل عند المعترض معتبر في ضابط حكمته فلا يكون الضابط فيهما متحداً انتهى. ثم رأيت شيخنا الشهاب أشار إلى دفع اعتراضه

كانت وجود مانع أو انتفاء شرط) بأن كانت علة لانتفاء الحكم **(فلا يلزم)** من كونها كذلك **(وجود المقتضي)** للحكم **(وفاقاً للإمام)** الرازي **(وخلافاً للجمهور)** في قولهم يلزم وجوده وإلا بأن جاز انتفاؤه كان انتفاء الحكم حينئذ لانتفائه لا لما فرض من وجود مانع أو انتفاء شرط. وأجيب بأنه يجوز أن يكون لما فرض أيضاً لجواز دليلين مثلاً على مدلول واحد والمانع كأبوّة

بوجه آخر وهو حمل الضابط على العلة وحمل اتحادها على اتحدها ظاهراً بدليل قوله «فيكون خصوصه معتبراً في علة الحد» فليتأمل قوله: **(كان انتفاء الحكم حينئذ لانتفائه)** قال شيخنا العلامة: المستلزم لهذا اللازم هو انتفاء المقتضي لا جوازه كما فرض فليتأمل ا هـ. وأقول: لا يخفى أن تنوين «حينئذ» عوض عن فعل تقديره «ينتفي» فتقدير الكلام لو جاز انتفاؤه كان انتفاؤه حين ينتفي لانتفائه. وحاصله كما ترى أن جواز انتفاء المقتضي يستلزم كون انتفاء الحكم إن انتفى لانتفائه أعني المقتضي ولا شبهة في استقامة هذا الاستلزام. ومنشأ اعتراض الشيخ أنه توهم أن اللازم هو انتفاء الحكم وهو فاسد، بل هو كما تصرح به العبارة كون انتفائه حين انتفائه لانتفاء المقتضي ولا شبه في صحة لزوم هذا الكون لذلك الجواز. فإن قلت: الفعل المعوّض عنه التنوين لا يجب أن يكون تقديره «ينتفي» بل يجوز أن يكون تقديره «يجوز أن ينتفي» وعلى هذا لا يستقيم الاستلزام. قلت: لا نسلم عدم استقامته إذ اللازم حينئذ هو كون انتفاء الحكم أي إن انتفى على تقدير جواز انتفاء المقتضي لأجل انتفاء المقتضي ولا شبهة في صحة لزوم هذا الجواز انتفاء المقتضي ولا منشأ لتوهم عدم الاستقامة هنا إلا ما تقدّم من توهم أن اللازم هو انتفاء الحكم وليس كذلك، بل هو الكون المذكور كما تقرّر فتأمله فإنه في غاية الوضوح بأدنى تأمل صحيح. ولو سلمنا عدم استقامته فمجرد احتمال ذلك لا يفيد إذ لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال كما هو مقرر في كلام الأئمة لا خفاء فيه لمن له أدنى ممارسة له. وإذا تأملت ذلك حق التأمل علمت أنه لا منشأ لهذا الاعتراض إلا عدم التأمل. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه: قوله «لانتفائه» جعل وجود انتفاء المقتضي علة لانتفاء الحكم وهو صحيح في نفسه لكن ما استدل به الجمهور من فرض جواز انتفاء المقتضي لا يلائمه أن يقول هنا لانتفائه بل لجواز انتفائه، وقد يعتذر بأن المراد لانتفائه المفروض جوازه. قلت: سلمنا ولكن انتفاء المقتضي المفروض جوازه لا يصلح علة لانتفاء الحكم ولو قال بدل «كان الخ» لجاز أن يكون انتفاء الحكم حينئذ مستنداً إلى انتفاء المقتضي لاستقام الكلام ا هـ. وقد علمت ما فيه مما قررناه بما لا مزيد عليه خصوصاً وقد صرح بما ينص على منشأ وهمه من جعل اللازم انتفاء الحكم في قوله «لا يصلح علة لانتفاء الحكم» وقد علمت فساده فلا تكن من الغافلين.

قوله: **(لجواز دليلين)** قال شيخنا العلامة: هذا الجواز إن كان مستند القائلين بعدم اللزوم فقد هدمه المصنف حيث قال: الصحيح القطع بامتناعه عقلاً. فبناء عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس فليتأمل ا هـ. وأقول: هذا عجيب أما أوّلاً فهذا الجواز من جملة مستند القائلين

القاتل للمقتول فلا يجب عليه القصاص وانتفاء الشرط كعدم إحصان الزاني فلا يجب عليه الرجم.

(مسالك العلة)

أي هذا مبحث الطرق الدالة على علية الشيء **(الأول)** منها **(الاجماع)** كالإجماع على أن العلة في حديث الصحيحين «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» تشويش الغضب للفكر. وقدّم الإجماع على النص كابن الحاجب لتقدّمه عليه عند التعارض على الأصح الآتي وعكس البيضاوي لأن النص أصل للإجماع **(الثاني)** من مسالك العلة **(النص الصريح)** بأن

بعد اللزوم ولا يلزم انحصار مستندهم فيه وعدم تأتيه على ما صححه المصنف من الامتناع لا يقدح فيما اختاره هنا لجواز أن يستند إلى شيء آخر يوافق ما صححه هناك. فقول الشيخ «بناء على اللزوم هنا عليه» بنا على غير أساس إنما يصح لو كان المصنف بنى ما ذكر عليه وليس في الكلام ما يقتضي ذلك ولا ما يدل عليه. والحاصل أن موافقة المصنف للقائلين بهذا الحكم فيه لا تستلزم موافقته في مستندهم فيه ومثل ذلك كثير الوقوع للأئمة كما لا يخفى على من له أدنى ممارسة له، وكأنّ الشيخ ظن أنه إذا كان هذا مستند القائلين بعدم اللزوم يلزم انحصار مستندهم فيه وهو ممنوع. وأما ثانياً فيجوز أن يكون الغرض من هذا الجواب الاعتراض على دليل الجمهور وإلزامهم على مقتضى اعتقادهم ومثل ذلك كثير الوقوع كما لا يخفى على من له إلمام بكلامهم، وهذا لا ينافي تصحيح المصنف امتناع التعدد كما هو ظاهر. وأما ثالثاً فقد تقدّم أن المصنف إنما يمنع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل من كل منهما لا مطلق التعدد والمنع بهذا المعنى لا ينافي الجواز بالمعنى المراد هنا وهو استناد انتفاء الحكم لكل من انتفاء المقتضي ووجود المانع أو انتفاء الشرط، فإن ادعى أن امتناع التعدّد بذاك المعنى يستلزم امتناعه بهذا المعنى فعليه بيانه لاحتمال الفرق بينهما فما احتج به بمجرده على هذا غير تمام. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: قد يقال هذا أي الجواب إنما يناسب القول بجواز تعدّد العلل وهو خلاف ما صححه المصنف، ويجاب بأن المجيب لا يلتزم مذهباً لأنه هادم ا هـ.

مسالك العلة

قوله: **(كالإجماع على أن العلة في حديث الصحيحين لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان تشويش الغضب للفكر)** قال شيخنا العلامة: قد مرّ أن العلة وصف ضابط لحكمة لا نفس الحكمة، فالمطابق له أن العلة الغضب لا التشويش وسيأتي في الإيماء أن منه ذكر وصف في الحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيداً كهذا الحديث فما هنا لا يطابقه ا هـ. وأقول: ما زعمه من أن المطابق لما مر أن العلة الغضب لا التشويش ممنوع منعاً لا شبهة فيه لجواز أن يجعل نفس التشويش هو العلة ويصدق عليه أنه وصف ضابط لحكمة وهي خوف الميل عن الحق إلى خلافه فيطابق ما مر، ومما يؤيد ذلك ما تقدم في عود العلة على أصلها بالتعميم في تمثيلهم لذلك بهذا

لا يحتمل غير العلية (**مثل لعلة كذا فلسبب**) كذا (**فمن أجل**) كذا (**فنحو كي وإذن**) نحو قوله: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل﴾[المائدة: ٣٢] ﴿كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[الحشر: ٧] ﴿إذا لاذقناك ضعف الحياة وضعف الممات﴾ [الإسراء: ٧٥] وفيما عطفه المصنف بالفاء هنا وفيما بعد إشارة إلى أنه دون ما قبله في الرتبة بخلاف ما عطفه

الحديث بعينه مع جعلهم العلة فيه التشويش، بل صرح الإمام فخر الدين في المحصول بخطأ القول بأن العلة هي الغضب وأقرّه شراحه كالقرافي والأصفهاني مع كثرة مناقشة كل منهما له حيث قال: بعد ذكر أقسام الإيماء ما نصه: فرع الظاهر من هذه الأقسام وإن دل على العلية لكن قد يترك هذا الظاهر عند قيام الدليل عليه مثاله قوله عليه الصلاة والسلام «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[1] ظاهره يدل على أن العلة هي الغضب لكن ما علمنا أن الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء. وأن الجوع المبرح يمنع، علمنا أن علة المنع ليست الغضب بل تشويش الفكر، وقول من يقول الغضب هو العلة لكن لكونه مشوّشاً خطأ لأن الحكم لما دار مع تشويش الفكر وجوداً وعدماً وانقطع عن الغضب وجوداً وعدماً وليس بين التشويش والغضب ملازمة أصلاً لأن التشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب والغضب يوجد حيث لا تشويش، علمنا أنه ليس بينهما ملازمة. وحينئذ نعلم أنه لا يمكن أن يكون الغضب علة بل العلة إنما هو التشويش فقط إلا أنه يجوز إطلاق لفظ الغضب لإرادة التشويش إطلاقاً لاسم السبب على المسبب انتهى. فقد ظهر أن كون العلة هو التشويش مجمع عليه كما تقدّم عن الشارح وأنه مطابق لما مرّ من أن العلة وصف ضابط لحكمة لا نفس الحكمة، لأن التشويش وصف ظاهر منضبط ضابطٌ لخوف الميل الذي هو الحكمة، وأن القول بأنها هي الغضب خطأ عند الإمام ومن تبعه، وحينئذ يظهر أن ما ذكره الشارح في غاية الاستقامة، وأن ما أورده الشيخ عليه ليس بشيء. وأما قول الشارح في الإيماء ما نصه: فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة له حيث جعل العلة الغضب المشوش، فأما بناء على أن المراد بالغضب التشويش من إطلاق اسم السبب على المسبب كما سمعته آنفاً عن الإمام ولا ينافي ذلك وصف الغضب بالمشوش كما هو ظاهر، وإما بناء على القول الآخر القائل بأن العلة هي الغضب وأن خطأه الإمام خصوصاً والمقصود التمثيل وهو يتسامح فيه كثيراً ومثل ذلك كثير شائع كما لا يخفى على المتتبع.

قوله: (**وفيما عطفه المصنف بالفاء هنا وفيما بعد إشارة إلى أنه دون ما قبله في الرتبة**) قال شيخنا العلامة: الإشارة إلى ما ذكر إنما هي في العطف دون المعطوف، فلو قال «وفي عطفه بالفاء» إشارة إلى أن المعطوف كان أصح معنى إلا أن يجاب بأن المراد فيما عطف بالفاء من حيث

---

(١) نفسه في صفحة ٧٣.

بالواو (**والظاهر**) بأن يحتمل غير العلية احتمالاً مرجوحاً (**كاللام ظاهرة**) نحو ﴿كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور﴾ [ابراهيم: ١] (**فمقدرة نحو أن كان كذا**) كقوله تعالى ﴿ولا تطع كل حلاف مهين﴾ إلى قوله ﴿أن كان ذا مال وبنين﴾ [القلم: ١٤] أي لأن (**فالباء**) نحو ﴿فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾ أي منعناهم منها لظلمهم (**فالفاء في كلام الشارع**) وتكون فيه في الحكم نحو قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: ٣٨] وفي الوصف نحو حديث الصحيحين في المحرم الذي وقصته ناقته «لا تمسوه طيباً ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة

إنه معطوف بها إشارة انتهى. وأقول: ما أجاب به صحيح واضح وفي معناه الحمل على حذف المضاف أي وفي عطف ما عطفه بالفاء. فإن قلت: فلم عبر الشارح بهذه العبارة حتى احتاج لما ذكر؟ قلت: للاختصار مع الإيضاح إذ لو عبر بقوله «وفي عطف المصنف بالفاء» إلى آخر فإما أن يقول إلى أن المعطوف دون ما قبله في الرتبة فيفوت الاختصار لأنه وإن سقط في هذه العبارة لفظ ما والهاء فيما عطفه إلا أن لفظ المعطوف الذي أتى به في هذه العبارة أطول منهما. وإما أن يقول إلى أنه على أن الضمير في أنه راجع للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام وفيه خفاء كما لا يخفى. وأما حمل ما في عبارته على المصدرية على أن التقدير وفي عطف المصنف وأن الضمير في أنه وقبله وراجع للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام، فيردّ عليه أنه لا يناسب الإتيان بالضمير في عطفه وأنه لا محوج إلى العدول عن المصدر الصريح إلى المؤول مع الاحتياج للاستخدام على كل منهما قوله: (**بخلاف ما عطفه بالواو**) قال شيخنا العلامة: إن أراد أنه لا إشارة فيه إلى ذلك فمسلم وإن أراد أنه لي دون ما قبله كما هو المتبادر فقد ينقض بقوله «والظاهر فإنه معطوف بالواو» وهو دون ما قبله من الصريح ا هـ. وأقول: لا إشكال على اختيار التقدير الأوّل كما اعترف به إلا كونه خلاف المتبادر كما يفهم من وصفه التقدير الثاني بأنه المتبادر ولا يضر ذلك لسهوله مخالفة المتبادر إذا ساعد عليها المعنى وشيوع ارتكابها، وكفى في مساعدة المعنى هنا ظهور انحطاط الظاهر عن النص مع أنا لا نسلم ما زعمه من أن الثاني هو المتبادر فإنه لا دليل عليه ولا ضرورة إليه بل قد يقال: إن قضية القواعد هو العكس وهو أن المتبادر هو الأوّل، وذلك لأن المتبادر من المخالفة كونها في حكم ما قبلها أن في العطف إشارة إلى ما ذكر لا نفس ما ذكر فتدبر. ولنا اختيار التقدير الثاني أيضاً قوله فقد ينقض بقوله «والظاهر الخ». قلنا: جوابه أن المراد ما عطفه بالواو من أقسام الصريح وأقسام الظاهر دون غيرهما بقرينة ظهور تأخر الظاهر عن الصريح، ولو سلم فالمراد أن كل ما عطفه بالفاء دون ما قبله بخلاف ما عطفه بالواو ليس كله دون ما قبله بل بعضه دون ما قبله وبعضه ليس دون ما قبله، ويؤيد ذلك عموم ما وكون دلالة العام كلية، وبهذا يظهر أنه لا إشكال في كلام الشارح

ملبياً»[1](فالراوي الفقيه فغيره) وتكون في ذلك في الحكم فقط كقول عمران بن حصين سها رسول الله ﷺ فسجد. رواه أبو داود وغيره. ومن قال من المتأخرين إنها في ذلك في الوصف فقط لأن الراوي يحكي ما كان في الوجود لم يرد بالوصف فيه الوصف الذي يترتب عليه الحكم كما في الأوّل، فالفاء فيما ذكر للسببية التي هي بمعنى العلية. وإنما لم تكن المذكورات من الصريح لمجيئها لغير التعليل كالعاقبة في اللام والتعدية في الباء ومجرد العطف في الفاء كما تقدم في مبحث الحروف (ومنه) أي من الظاهر (إنّ) المكسورة المشدّدة نحو ﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً إنك إن تذرهم يضلوا﴾ [نوح: ٢٦و٢٧] الآية (وإذ) نحو ضربت العبد إذ أساء أي لإساءته (وما مضى في الحروف) أي في مبحثها مما لا يرد للتعليل غير المذكور هنا وهو: يبدو حتى وعلى وفي ومن فليراجع وإنما فصل هذا عما قبله بقوله «ومنه» لأنه لم يذكره الأصوليون واحتمال أن لغير التعليل كأن تكون

بوجه فتأمل ولا تغفل قوله: (وتكون في ذلك في الحكم فقط) أقول: قد يوجه ذلك أخذاً مما نقله عن بعض المتأخرين بأن الراوي يحكي ما كان في الوجود أي على الوجه الذي وقع عليه، والعلة بحسب الوجود تتقدم على المعلول زمناً أو رتبة فلذا لم يحك المعلول إلا متأخر فلم يدخل الفاء إلا على المعلول الذي هو الحكم وفيه نظر، لأن هذا لا يمنع إدخال الفاء على العلة إذ لو قال مثلاً سجد فسها فقد سها أي لأجل أنه سها لأفاد ترتب الحكم على العلة وأنها متقدمة زمناً أو رتبة، وقد عبر في المنهاج بقوله ويكون في الوصف أو الحكم وفي لفظ الشارع أو الراوي ا هـ. وقال الإسنوي في شرحه: وتدخل الفاء على الثاني منهما أي الحكم والوصف سواء كان هو الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع أو الراوي. فحصل منه أربعة أقسام إلى أن قال: الثاني أن تدخل عليه أي الوصف في كلام الراوي ولم يظفروا له بمثال ا هـ. وهو صريح في إمكان دخولها على الوصف في كلام الراوي لكن لم يظفروا له بمثال. فقول الشارح «وتكون في ذلك في الحكم فقط» لعله باعتبار الوجود فقط بحسب اطلاعهم وحينئذ يندفع النظر المذكور فليتأمل.

قوله: (وإنما فصل هذا عما قبله بقوله ومنه لأنه لم يذكره الأصوليون) قال شيخنا العلامة: قد يقال عدم ذكره من الظاهر صواب لأن الظاهر كما مرّ هو ما دل دلالة ظنية أي راجحة بطريق الوضع كالأسد أو العرف كالغائط بأن يكون موضوعاً لذلك المعنى الراجح لغة أو عرفاً محتملاً لإرادة المرجوح مجازاً، وما ذكره بقوله «ومنه ليس كذلك» فإن كلاً من الحروف والأسماء المذكورة موضوع لمعنى غير العلية واستعماله فيهما إنما هو بقرينة ا هـ.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الجنائز باب ١٩- ٢١. مسلم في كتاب الحج حديث ٩٣، ٩٤، ٩٦. أبو داود في كتاب الجنائز باب ٨٠. الترمذي في كتاب الحج باب ١٠٣ أحمد في مسنده (٢١٥/١).

....

وأقول: قد فسر الشارح الظاهر هنا بأن يحتمل غير العلية احتمالاً مرجوحاً وعدواً منه نحو الباء والفاء كما ترى، ومعلوم أن لهما معاني أخر كالإلصاق في الأوّل ومجرّد العطف في الثاني، وحينئذ فإما أن يكون كل منهما حقيقة في جميع معانيه بأن يكون مشتركاً بينهما اشتراكاً لفظياً، وإما أن يكون حقيقة في بعضها مجازاً في الباقي، وظاهر أنه حينئذ ليس حقيقة في العلية مجازاً في غيرها لظهور أن الباء لا تكون مجازاً في الإلصاق وأن الفاء لا تكون مجازاً في مجرد العطف، بل صرحوا بأن أصل معاني الباء الإلصاق فلا تكون مجازاً فيما هو أصل معانيها، بل صرح الإمام في المحصول بأن استعمالها في العلية مجاز حيث قال: واعلم أن أصل الباء الإلصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الإلصاق هناك فحسن استعماله فيه مجازاً ا هـ. وعلى التقديرين أعني تقديري كون كل منهما حقيقة في جميع معانيه وكونه حقيقة في البعض مجازاً في البعض على الوجه المذكور لا يكون ظاهراً بنفسه في العلية إذ المشترك لا يكون ظاهراً بنفسه في بعض معانيه، كيف وهو من قبيل المجمل، واللفظ لا يكون بنفسه ظاهراً في معناه المجازي كيف وهو معناه المرجوح فتعين أنهم أرادوا بكون هذا القسم ظاهراً في العلية ما يعم كونه ظاهراً فيها بواسطة القرائن، وحينئذ فلا إشكال فيما فعله المصنف لأن تلك الحروف والأسماء وإن كانت موضوعة لغير العلية وكان استعمالها في العلية إنما هو بقرينة فقد تكون ظاهرة فيها بواسطة القرائن فيجب أن تكون من القسم الظاهر في العلية، ولما لم يذكروها فيه نبه المصنف على ذلك بفصلها بقوله «ومنه». فإن قلت: ما عولت عليه في الجواب من أنه إذا كان حقيقة في البعض مجازاً في الباقي لا يجوز أن يكون حقيقة في العلية مجازاً في غيرها ممنوع، فقد صرح الآمدي بخلافه ونقله عنه القرافي وأقره حيث قال: ثم قال يعني سيف الدين الآمدي: وهذه الألفاظ اللام والباء و«أن» و «من» و «كي» وأخواتها حقيقة في التعليل مجاز في غيره هذا. نقل القرافي عنه. وكأنه بالمعنى فإن هذه ليست عبارة الأحكام لكنها حاصلها. قلت: ما ادعاه من أنها مجاز في غير التعليل ممنوع منعاً واضحاً وكلام النحاة وغيرهم صريح أو كالصريح في خلافه، ولو سلم لم يضرنا لأنه سوّى بين «إن» أي المكسورة الهمزة المشددة النون وهي من جملة المزيد المفصول بمنه وغيرها فيما ذكره.

فإن قلت: بقي احتمال آخر وهو أن ما عدا المزيد حقيقة في التعليل مجاز في غيره والمزيد بالعكس وحينئذ يتم الاعتراض. قلت: هذه مجرّد دعوى لا دليل عليها بل الدليل ظاهر في خلافها كما علم مما قررناه فلا التفات إليها لا سيما والاعتراض لا يصح بمجرد الاحتمال كما هو معلوم من كلام الأئمة. فإن قلت: صرح القرافي في شرح المحصول بهذه الدعوى بالنسبة للأم مما عدا المزيد لكن على وجه الاحتمال حيث قال: فائدة: قال النحاة: اللام هذه لها سبعة

لمجرد التأكيد كما تكون «إذا» وما مضى لغير التعليل كما تقدم في مبحث الحروف **(الثالث)** من مسالك العلة **(الإيماء وهو اقتران الوصف الملفوظ قبل أو المستنبط بحكم لو كان)** الحكم **(مستنبطاً)** كما يكون ملفوظاً **(لو لم يكن للتعليل هو)** أي الوصف **(أو نظيره)** لنظير الحكم حيث يشار بالوصف والحكم إلى نظيرهما أي لو لم يكن ذلك من حيث اقترانه

معان وعدها ثم قال: فإن كان إطلاقها بطريق الاشتراك على هذه المعاني فلا دلالة فضلاً عن الصراحة أي التي ادعاها الإمام في المحصول لأن المشترك مجمل وإن كانت حقيقة في التعليل مجازاً في غيره بالقرائن استقامت الصراحة ا هـ. قلت: هذا لا يضرنا لأنه مجرد احتمال خالٍ عن الدليل مع أن كلامنا بالنسبة للجميع من كل من المزيد والمزيد عليه لأن ذلك كافٍ في اندفاع هذا الاعتراض كما هو ظاهر، فلو فرض ثبوت هذا الاحتمال في اللام لم يكن منافياً لذلك كما لا يخفى. نعم قد ينظر في قول الشارح لأنه لم يذكره الأصوليون بأن من جملة المفصول «إن» وقد ذكرها الآمدي كما تقدم، وكذا الإمام في المحصول فقال: وأما الذي لا يكون قاطعاً أي دالاً على العلية دلالة قطعية فثلاثة: اللام وإن والباء. ثم مثل «إن» بقوله عليه الصلاة والسلام «إنها من الطوافين»[1] بل قضية عبارة التبريزي كما نقلها الأصفهاني في شرح المحصول أن جميع الأصوليين أو أكثرهم ذكرها أعني «إن» فإنه قال: وأما «إن» المكسورة المشدّدة فقد عدوها من هذا القسم لقوله صلى الله عليه وسلم «إنها من الطوافين عليكم»[1] والحق أنها لتحقيق الفعل ولا حظ لها في التعليل والتعليل في الحديث مفهوم من سياق الكلام ا هـ. لكن استبعد القرافي في شرح المحصول قوله «أنها ليس لها حظ في التعليل» فانظر قوله «عدوها في هذا القسم» فإن قضيته ما ذكرناه لأن ضمير الجمع ظاهر فيه اللهم إلا أن يريد بالأصوليين متقدميهم، ويريد التبريزي بقوله «عدوّها» أن المتأخرين أو جماعة منهم عدوها في هذا القسم فليتأمل.

قوله: **(أي لو لم يكن ذلك من حيث اقترانه بالحكم الخ)** قال شيخنا العلامة: ثم هذا التفسير لا يخلو عن فاسد وذلك أن قوله «لو لم يكن ذلك» إن كان معناه لو لم يكن الوصف الملفوظ أو نظيره من حيث اقترانه بالحكم أو نظيره لتعليل الحكم أو نظيره كان مؤدّياً المعنى ما قبله لكن فيه إثبات الاقتران للوصف النظير بالحكم النظير وذلك بعيد يأباه اللفظ والمعنى، وإن كان معناه لو لم يكن الوصف الملفوظ من حيث اقترانه بالحكم لتعليل الحكم كان فيه إخلال ببعض معنى ما قبله فكان عليه أن يكمله بقوله «أو لتعليل نظيره بنظيره» والمتبادر من كلام الشارح هو الأوّل الخ ا هـ. وأقول: نختار الشق الأوّل. قوله «يأباه اللفظ والمعنى» قلنا: إن أردت أنهما يأبيانه مطلقاً فبطلان ذلك ظاهر، وإن أردت أنهما يأبيانه إلا على وجه المسامحة والتجوز فهذا لا يضر ولا يوجب فساداً بوجه إذ المسامحات في كلامهم أكثر من أن تحصى شائعة

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣٨. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٦٩. النسائي في كتاب الطهارة باب ٥٣. الموطأ في كتاب الطهارة حديث ١٣. أحمد في مسنده (٥/٢٩٦، ٣٠٣).

بالحكم لتعليل الحكم به **(كان)** ذلك الاقتران **(بعيداً)** من الشارع لا يليق بفصاحته وإتيانه بالألفاظ في مواضعها **(كحكمه)** أي الشارع **(بعد سماع وصف)** كما في حديث الأعرابي واقعت أهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة الخ رواه ابن ماجه وأصله في الصحيحين. فأمره بالإعتاق عند ذكر الوقاع يدل على أنه علة له وإلا لخلا السؤال عن الجواب وذلك بعيد، فيقدر السؤال في الجواب. فكأنه قال واقعت فأعتق **(وكذكره في الحكم وصفاً لو لم يكن علة)** له **(لم يفد ذكره)** كقوله ﷺ «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» رواه الشيخان. فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة له وإلا لخلا ذكره عن الفائدة وذلك بعيد. **(وكتفريقه بين حكمين بصفة ذكرهما أو ذكر أحدهما)**

ذائعة لم يقع من عاقل إنكارها. فمثل هذه المناقشة السهلة وما تضمنته من زعم الفساد لا ينبغي أن يصدر إلا عمن ذهل عن إجماع العقلاء من المصنفين وغيرهم على ارتكاب المسامحات وأنها شائعة لا فساد فيها بوجه، بل قد كثرت في كلام الأنبياء والمرسلين كما هو في نهاية الوضوح للمتتبعين. فإن قلت: فما سبب إيثارها هنا؟ قلت: الاختصار والإشارة إلى منشأ الدلالة على علية نظير الوصف لنظير الحكم وهي الاقتران الحكمي بينهما الذي دل عليه الاقتران الحقيقي بين الوصف والحكم إذ في ذكرهما إشارة إلى نظيريهما فهما مذكوران حكماً مقترنان كذلك، وظن أن هذا من دقائقه التي خفيت على الشيخ. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه: قوله «لو لم يكن ذلك ظاهر عبارته» أن الإشارة راجعة إلى الوصف الملفوظ ونظيره فيه أن الوصف النظير مقترن بالحكم النظير ولا محذور في ذلك، وحينئذ فقول المتن «وهو اقتران الوصف الملفوظ» أي أو نظيره ويصح أن تكون الإشارة إلى الوصف الملفوظ خاصة لكن يكون حينئذ قاصراً عن الوفاء بكل ما في المتن إذ حقه حينئذ أن يزيد أو لتعليل نظير الحكم بنظير ذلك الوصف ا هـ. قوله: **(وإلا لخلا السؤال)** قال شيخنا العلامة: هذه اللام تقع في جواب «إن» الشرطية في كلام المصنفين كثيراً سهواً وتوهماً أنها في جواب لو ا هـ [١].

قوله: **(وإلا لخلا ذكره عن الفائدة)** قال شيخنا العلامة: عليه منع ظاهر لإمكان أن يكون ذكره لإفادة محل الحكم والعلة غيره كتشويش الفكر كما مرّ ا هـ. وأقول: كان هذا المنع مبني على أن الشارح أراد إثبات علية الغضب وهو ممنوع لجواز أنه أراد إثبات علية التشويش ولهذا وصف الغضب بالمشوش إشارة إلى أنه العلة. فقوله «يدل على أنه علة له» أي من حيث تشويشه وباعتباره فالغضب محل الحكم والتشويش المشار به إليه هو العله وهو بالحقيقة الوصف المذكور في الحكم، ومما يدل على ذلك قطعاً ما تقدم من نقله الإجماع على أن العلة هي تشويش الفكر وتقدم أن الإمام حكم بخطأ القول بأنها الغضب، ويجوز أن يكون قوله له في الحديث «وهو غضبان» من قبيل الكناية، وإن المراد لازم المعنى وهو التشويش سواء استعمل اللفظ في نفس

---

(١) بياض بالأصل.

فقط مثال الأول حديث الصحيحين أنه ﷺ جعل للفرس سهمين وللرجل أي صاحبه سهماً. فتفريقه بين هذين الحكمين بهاتين الصفتين لو لم يكن لعلية كل منهما لكان بعيداً

هذا اللازم أو في معناه لينتقل منه لهذا اللازم على المعنيين المقررين للكناية، ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك أيضاً ولا ينافيه وصف الغضب بالمشوش لأنه إشارة إلى بيان اللازم المراد ليشعر بأنه المراد فليتأمل. وهنا وجه آخر من الجواب وهو أن إمكان كون ذكره لإفادة محل الحكم لا ينافي المطلوب لأن كونه محل الحكم لا ينافي التعليل به، وحينئذ نقول هو مع كونه محل الحكم إما أن يكون معتبراً في الحكم باعتبار خصوصه بأن تكون العلة خصوص كونه غضباً مشوّشاً أو باعتبار عمومه بأن تكون العلة كل مشوش غضباً كان أو غيره أو لا يكون معتبراً فيه لا باعتبار الخصوص ولا باعتبار العموم. فإنه كان الأول حصل المطلوب لثبوت العلية خصوصاً أو عموماً، وإن كان الثاني لزم خلو هذا الوصف عن الفائدة ولزم عدم كونه محل الحكم إذ ما لم يعتبر خصوصه ولا عمومه في الحكم تتمحض أجنبيته من الحكم فلا يكون محلاً له أصلاً فتأمله والله أعلم. فقوله «فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر الخ» معناه أن تقييده بحالة الغضب المشوش من حيث إنه مشوش يدل على أنه من هذه الحيثية علة له. وحاصله أن تقييد المنع بالتشويش الذي دل عليه الغضب وتضمنه يدل على أنه علة له، وهذا كلام ظاهر صحيح لا غبار عليه فتأمل.

قوله: (فتفريقه بين هذين الحكمين بهاتين الصفتين لو لم يكن لعلية كل منهما لكان بعيداً) قال شيخنا العلامة: ثم لا يخفى أن كلاً منهما ليس علة ما ذكر بل العلة القتال انتهى. وأقول: اعلم أن الذي تقرر في مذهب الإمام الشافعي الذي هو مذهب الماتن والشارح أن الاستحقاق مطلقاً غير منوط بخصوص القتال بل هو منوط بأحد الأمرين: إما بالقتال وإن لم يحضر بنيته وإما بالحضور بنيته وإن لم يقاتل، وأن الفارس يستحق ثلاثة أسهم: سهمين لأجل فرسه وسهماً لأجل نفسه، وأنه لا يخفى على متأمل أن المفهوم من الحديث بمقتضى هذا المسلك أن علة استحقاق السهمين وصف الفرسية، وعلة استحقاق السهم وصف الرجلية، وأن ذلك باعتبار استحقاق خصوص السهمين أو خصوص السهم بعد ثبوت أصل الاستحقاق الذي علته أحد الأمرين كما تقدم للأدلة الأخر الدالة على ذلك. ويظهر لك من ذلك أن القتال أو الحضور بنيته علة الاستحقاق في الجملة وأن وصف الفرسية أو الرجلية علة استحقاق خصوص السهمين أو خصوص السهم، وأن المجموع علة المجموع، وأن غرض الشارح بيان علة استحقاق الخصوص من غير تعرض لبيان علة الاستحقاق في الجملة لعدم دلالة الحديث عليها واتكالاً على ما تقرر فيها في محله. وإذا علمت ذلك اتضح لك بطلان هذا الاعتراض، وذلك لأنه إن أراد بقوله «أن كلاً منهما ليس علة» ما ذكر أن كلاً منهما ليس علة استحقاق الخصوص فهو باطل لما تقرر أو أنه ليس علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه. وإن أراد بقوله «إن العلة هي القتال» أن

ومثال الثاني حديث الترمذي «القاتل لا يرث»[1] أي بخلاف غيره المعلوم إرثه فالتفريق بين عدم الإرث المذكور وبين الإرث المعلوم بصفة القتل المذكور مع عدم الإرث لو لم يكن لعليته له لكان بعيداً. (أو) تفريقه بين حكمين (بشرط أو غاية أو استثناء واستدراك) مثال الشرط حديث مسلم «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كما شئتم إذا كان يداً بيد»[2] فالتفريق بين منع البيع في هذه الأشياء متفاضلاً وبين جوازه عند اختلاف الجنس لو لم يكن لعلية الاختلاف للجواز لكان بعيداً. ومثال الغاية قوله تعالى ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾[البقرة: ٢٢٢] أي فإذا طهرن فلا منع من قربانهن كما صرح

القتال علة استحقاق الخصوص فهو باطل إذ لو كان كذلك لاستحق غير الفارس ما يستحقه الفارس وهو باطل قطعاً على أن خصوص القتال غير معتبر بل مجردا الحضور بنية القتال من غير قتال كافٍ في الاستحقاق كما تقرر فيكون حصر العلة في القتال باطلاً أيضاً. وإن أراد أن القتال علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه مع بطلان علة الاستحقاق في القتال حينئذ لكفاية مجرد الحضور بنية القتال كما تقرر. لا يقال ما ذكره الشيخ نظر فيه لغير مذهب الشافعي رضي الله عنه لأنا نقول: لا يخفى فساد هذا الاعتراض بعد ثبوت ذلك أيضاً إذ حاصله الاعتراض على ما ذكره الشارح موافقاً لمذهبه ومذهب الماتن بمذهب آخر وذلك خطأ قطعاً.

قوله: (أو بشرط أو غاية إلى آخره) قال شيخنا الشهاب: جعل هذه أمثلة للإيماء يفيدك أن المراد بالوصف في تعريفه ما يشمل المذكورات، وأما الصفة في قوله «وكتفريقه بين حكمين» إلى آخره فكأنه أراد بها لفظاً مقيداً لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا استدراك انتهى. قوله: (فالتفريق بين منع البيع) أي المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم «مثلاً بمثل» قوله: (متفاضلاً) قال شيخنا الشهاب: هو حال من البيع بمعنى المبيع مع نوع تجوز، ولو قال متفاضلة ليكون حالاً من الأشياء لكان أجلي انتهى. وأقول: ويجوز أن لا يؤوّل البيع على معنى المبيع بناء على أن وصفه بالتفاضل من قبيل وصف الشيء بحال متعلقة «قوله: (أي فإذا طهرن) قال شيخنا العلامة: بيان لاعتبار المفهوم وأن التصريح به لا يضر في ثبوته لكن تقدير الشرط يخرجه عن الغاية إلى التفريق بالشرط انتهى. وقال شيخنا الشهاب: هلا كان التفريق مستنداً إلى الشرط المذكور أي بقوله «فإذا تطهرن» إلى آخره. وأقول: أما الأول فمن العجائب لا منشأ له إلا الاشتباه فإنه لا يخفى أن التفريق بالغاية إنما هو باعتبار مفهومها إذ هي بمجردها مع قطع النظر

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الديات باب ١٨. الدارمي في كتاب الفرائض باب ٤١. أحمد في مسنده (٤٩/١).

(٢) رواه البخاري في كتاب البيوع باب ٨، ٨١، ٨٤. مسلم في كتاب المساقاة حديث ٧٦، ٨١، ٨٣. الترمذي في كتاب البيوع باب ٢١، ٢٣. ابن ماجه في كتاب التجارات باب ٤٨، ٥٦. أحمد في مسنده (٢٠٠/١، ٢٠١) (٩٧/٣).

به في قوله عقبة ﴿فإذا تطهرن فأتوهن﴾ [البقرة: ٢٢٢] فتفريقه بين المنع من قربانهن في الحيض وبين جوازه في الطهر لو لم يكن لعلية الطهر للجواز لكان بعيداً. ومثال الاستثناء قوله تعالى ﴿فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون﴾ [البقرة: ٢٣٧] أي الزوجات عن ذلك النصف فلا شيء لهن. فتفريقه بين ثبوت النصف لهن وبين انتفائه عند عفوهن عنه لو لم يكن لعلية العفو للانتفاء لكان بعيداً. ومثال الاستدراك قوله تعالى ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان﴾ [المائدة: ٨٩] فتفريقه بين عدم المؤاخذة بالإيمان وبين المؤاخذة بها عند تعقيدها لو لم يكن لعلية التعقيد للمؤاخذة لكان بعيداً **(وكترتيب الحكم على الوصف)** نحو «اكرم العلماء» فترتيب الإكرام على العلم لو لم يكن لعلية العلم له لكان بعيداً **(وكمنعه)** أي الشارع **(مما قد يفوت المطلوب)** نحو قوله تعالى ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ [الجمعة: ٩] فالمنع من البيع وقت نداء الجمعة الذي قد يفوتها لو لم يكن لمظنة تفويتها لكان بعيداً. وهذه أمثلة لما اتفق على أنه إيماء وهو أن يكون الوصف والحكم ملفوظين وإن كان في بعضها تقدير وعكس هذا القسم ليس بإيماء قطعاً وفي الوصف الملفوظ والحكم المستنبط وعكسه وفيه أكثر العلل خلاف مختلف الترجيح كما أفادته عبارة المصنف. قيل إنهما إيماء تنزيلاً للمستنبط منزلة الملفوظ فيقدمان عند التعارض

عن مفهومها لا يحصل بها تفريق وتقدير الشارح الشرط إنما هو لبيان مفهومها الذي به يحصل التفريق وهذا لا يخرج عن الغاية، وإنما يخرج عنها لو كان المقصود به بيان نفس الغاية وليس كذلك فاحسن التأمل فإن ذلك لا يخلو عن دقة، ومن ثم خفي على الشيخ لعدم إمعان التأمل.
وأما الثاني فجوابه أنه يجوز الاستناد إلى كل من الأمرين وليس في الكلام ما يمنع الثاني لكن سلكوا الأول لأجل التمثيل للتفرقة بالغاية فتأمل قوله: **(وكمنعه مما قد يفوت المطلوب)** قال شيخنا الشهاب: إن كان هذا مندرجاً تحت ضابط الإيماء وهو اقتران الحكم بوصف إلى آخره كما مرّ فقد يقال قوله «وكترتيب الحكم على الوصف» يغني عنه انتهى. وأقول: هو مندرج تحته كما هو صريح صنيع المتن لأن المراد بالوصف الملفوظ في ذلك الضابط مقابل الوصف المستنبط فيشمل المقدر كما هنا ولا يغني عنه قوله «وكترتيب الحكم على الوصف» إذ ليس فيه ترتيب الحكم الذي هو المنع من البيع وقت النداء على الوصف الذي هو كون البيع حينئذ مظنة التفويت إذ لم يربطه به ولو تقديراً قوله: **(الذي قد يفوتها)** صفة البيع. وقوله «لو لم يكن» أي المنع. وقوله «لكان» أي المنع بعيداً. هذا هو المفهوم من هذه العبارة ولا ينافيه أن المطابق لما تقدم في الضابط أن يقال لو لم يكن مظنة التفويت وأن يكون المراد لكان أي الاقتران بعيداً لأن هذا يؤول إلى ذاك ويتضمنه.

قوله: **(وإن كان في بعضها تقدير)** أي لأنه لا ينافي أن يكون الحكم والوصف ملفوظين لأن المراد بالملفوظ خلاف المستنبط فيشمل المقدر لا المنطوق به بالفعل قوله: **(لجواز كون**

على المستنبط بلا إيماء، وقيل ليسا إيماء والأصح أن الأول إيماء لاستلزام الوصف للحكم بخلاف الثاني لجواز كون الوصف أعم. مثال الأول قوله تعالى ﴿وأحل الله البيع﴾[البقرة: ٢٧٥] فحله مستلزم لصحته، والثاني كتعليل الربويات بالطعم أو غيره. ومثال النظير حديث الصحيحين إن امرأة قالت يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ فقال: أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها؟ قلت: نعم قال: فصومي عن أمك[1] أي فإنه يؤدي عنها سألته عن دين الله على الميت وجواز قضائه عنه فذكر لها دين الآدميّ عليه وقررها على جواز قضائه عنه. وهما نظيران، فلو لم يكن جواز القضاء فيهما لعلية الدين له لكان بعيداً. (ولا يشترط) في الإيماء (مناسبة) الوصف

الوصف أعم) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب: الصواب أن يقال: كون الحكم أعم أي من الوصف لأن الحكم لازم للعلة واللازم إنما يستلزم ملزومه. إذا كان اللازم مساوياً له أو أخص لا أعم. قال العضد إلى آخره. وأقول: هذا التصويب ممنوع بل هو غلط أوقعه فيه عدم فهم مراد الشارح والاغترار بمجرد مخالفة ما قاله لما في العضد من غير تأمل لهما حق التأمل، وذلك لأن مراد الشارح أنه يجوز أن يكون الوصف المستنبط أعم من الحكم بناء على كونه أعم من الوصف في الواقع بناء على خطأ المستنبط في استنباطه لذلك الوصف الذي استنبطه، فالمراد بالوصف في كلامه الوصف الذي أثبته الاستنباط لا الوصف في الواقع بخلاف الوصف في قوله قبله «لاستلزام الوصف للحكم». فحاصل الكلام أنه يجوز أن لا يكون الوصف المستنبط هو الوصف الذي هو العلة في الواقع بل أعم فيه فيكون أعم من الحكم فلا يستلزم الحكم لأن الأعم لا يستلزم الأخص فلا يتحقق الاقتران، وهذا معنى صحيح لا تردد في صحته ومجرد مخالفة طريقة العضد في الاستدلال لا يسع عاقلاً منعها وإلا لزم فساد كل ما خالف ما في العضد ولا يقول ذلك عاقل. فإن قلت: سلمنا صحة هذا الكلام لكنه لا حاجة إليه إذ كان يكفي أن يقول لجواز كون الحكم أعم أي من الوصف الذي هو العلة في الواقع فلا يتحقق الاقتران فيما إذا ذكر الحكم دون الوصف لعدم استلزام الحكم للوصف إذ الأعم لا يستلزم الأخص، فلم اختار ما ذكره على هذا؟ قلت: لمناسبة ضابط الاقتران السابق حيث أسند الاقتران فيه إلى الوصف فالمناسب له اسناد انتفائه إليه أيضاً فكأنه قال: والأصح أن الأول إيماء لاقتران الوصف فيه بالحكم لاستلزام الوصف للحكم فيتحقق الاقتران بخلاف الثاني لعدم تحقق اقتران الوصف فيه بالحكم لجواز كون الوصف أعم فلا يستلزم الحكم حتى يتحقق الاقتران فليتأمل.

قوله: **(ولا يشترط مناسبة المومىء إليه)** قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب: قد

---

(١) رواه مسلم في كتاب الصيام حديث ١٥٦. النسائي في كتاب القضاة باب ٩. ابن ماجه في كتاب المناسك باب ١٠.

(المومىء إليه) للحكم **(عند الأكثر)** بناء على أن العلة بمعنى المعرف. وقيل يشترط بناء على أنها بمعنى الباعث **(الرابع)** من مسالك العلة **(السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف)** الموجودة **(في الأصل)** المقيس علية **(وإبطال ما لا يصلح)** منها للعلية **(فيتعين الباقي)** لها كان يحصر أوصاف البر في قياس الذرة مثلاً عليه في الطعم وغيره ويبطل ما عدا الطعم بطريقه فيتعين الطعم للعلية. والسبر لغة الاختيار فالتسمية بمجموع الاسمين واضحة وقد يقتصر على السبر **(ويكفي قول المستدل)** في المناظرة في حصر الأوصاف التي يذكرها **(بحثت فلم أجد)** غيرها **(والأصل عدم ما سواها)** لعدالته مع أهلية النظر فيندفع عنه.

يقال هذا معارض بما سبق في شروط العلة من أنه يشترط في الإلحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهداً لإناطة الحكم إلى آخره. زاد شيخنا الشهاب: وأيضاً فقد سلف قريباً أن الوصف يستلزم الحكم فكيف يستلزم مع عدم المناسبة انتهى. وأقول: قد حررنا هناك أن الذي تحصل من مجموع كلام المصنف أن الشرط هو اشتمالها على الحكمة المذكورة ولو احتمالاً أو مظنة. قال الشارح في قول المصنف هناك «ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته» ما نصه: ويفهم من ذلك أنه لا تخلو علة عن حكمة لكن في الجملة لقوله «فإن قطع بانتفائها في صورة» إلى آخره. وحينئذ فيجمع بين ذاك وما هنا بأن المراد بما هنا أنه لا يشترط مناسبة بحسب الظاهر فلا ينافي ما تقدم. ثم رأيت شيخ الإسلام قال في قوله «ولا يشترط» إلى آخره: الخلاف فيه بالنظر إلى الظاهر وإلا فالمناسبة معتبرة في نفس الأمر قطعاً للاتفاق على امتناع خلو الأحكام من الحكمة إما تفضلاً أو وجوباً على الخلاف الكلامي. نبه عليه الزركشي وغيره انتهى. فليتأمل ما أفاده كلامه من استلزام امتناع خلو الأحكام من الحكمة لكون العلة مناسبة للحكم. ثم رأيت في العضد ما يخالف هذا الجمع الذي أبديناه وما قاله شيخ الإسلام عن الزركشي فإنه قال: قد اختلف في مناسبة الوصف المومي إليه في كون علل الإيماء صحيحة على مذاهب وذكرها ثم قال وهذا إنما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها، وأما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا تجب في الإمارة المجردة انتهى. فقوله «ولا تجب في الأمارة المجردة» ظاهر في أن المناسبة في نفس الأمر غير لازمة في الأمارة المجردة وهذا ينافي ذلك الجمع إلا أن يخالفه المصنف ومن وافقه في ذلك فيشترطون المناسبة بحسب الواقع وإن كانت بمعنى الأمارة أو يكون ما قالوه مبنياً على أنها بمعنى الباعث فليتأمل قوله: **(والأصل عدم ما سواها)** قال شيخنا الشهاب: هذا من جملة المقول والظاهر أن الواو بمعنى «أو» انتهى. وأقول: هو حسن ولكن ظاهر كلام الشارح خلافه حيث علل بالعدالة بعد ذكر المعطوف مع أن التعليل بها إنما يناسب المعطوف عليه، ثم رأيت شيخ الإسلام سبق شيخنا إلى ما ذكره وأطال فيه.

قوله: **(لعدالته)** قضيته أن غير العدل لا يكفي قوله ما ذكر وله اتجاه لأن غير العدل لا

بذلك منع الحصر **(والمجتهد)** أي الناظر لنفسه **(يرجع)** في حصر الأوصاف **(إلى ظنه)** فيأخذ به ولا يكابر نفسه **(فإن كان الحصر والإبطال)** أي كل منهما **(قطعياً فقطعي)** أي فهذا المسلك قطعي **(وإلا)** بأن كان كل منهما ظنياً أو أحدهما قطعياً والآخر ظنياً **(فظني وهي)** أي الظني **(حجة للناظر)** لنفسه **(والمناظر)** غيره **(عند الأكثر)** لوجوب العمل بالظن وقيل ليس بحجة مطلقاً لجواز بطلان الباقي **(وثالثها)** حجة لهما **(إن أجمع على تعليل ذلك الحكم)** في الأصل **(وعليه إمام الحرمين)** حذراً من أداء بطلان الباقي إلى خطأ المجمعين **(ورابعها)** حجة **(للناظر)** لنفسه **(دون المناظر)** غيره لأن ظنه لا يقوم حجة على خصمه **(فإن ابدى المعترض)** على حصر المستدل الظني **(وصفاً زائداً)** على أوصافه **(لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل)** لأن بطلان الحصر بإبدائه كافٍ في الاعتراض فعلى المستدل دفعه بإبطال التعليل به **(ولا ينقطع المستدل)** بإبدائه **(حتى يعجز عن إبطاله)** فإن غاية إبدائه منع لمقدمة من الدليل والمستدل لا ينقطع بالمنع ولكن يلزمه دفعه ليتم دليله فليزمه إبطال الوصف المبديء عن أن يكون علة فإن عجز عن إبطاله انقطع **(وقد يتفقان)** أي المتناظران **(على إبطال ما عدا وصفين)** من أوصاف الأصل ويختلفان في أيهما العلة **(فيكفي المستدل الترديد بينهما)** من غير احتياج إلى ضم ما عداهما إليهما في الترديد لاتفاقهما على إبطاله فيقول العلة إما هذا أو ذاك لا جائزة أن يكون ذاك لكذا فتعين أن يكون هذا **(ومن طرق الإبطال)** لعلية الوصف **(بيان أن الوصف طرد)** أي من جنس ما علم من الشارع إلغاءه **(ولو في ذلك الحكم)** كما يكون في جميع الأحكام **(كالذكورة والأنوثة في العتق)** لأنهما لم يعتبرا فيه فلا يعلل بهما شيء من أحكامه، وإن اعتبرا في الشهادة والقضاء والإرث وولاية النكاح والطرد في جميع الأحكام كالطول والقصر فإنهما لم

يقبل قوله شرعاً وقد يطرق ذلك أنهم قبلوا أخبار غير العدل عن فعل نفسه في مسائل والبحث عن فعل نفسه. وقد يجاب بأنه لو سلم أن البحث من فعل النفس الذي يقبل الإخبار عنه فعدم الوجود المخبَر عنه أيضاً ليس منها. وهل المراد عدل الرواية أو الشهادة فيه نظر، ولعل الأوجه الأول بل ينبغي القطع به لأن هذا إخبار محض قوله: **(لوجوب العمل بالظن)** أقول: لقائل أن يقول إن وجوب العمل بالظن إنما هو في حق الظان ومقلديه دون غيره كما سيأتي في توجيه الرابع، فكيف يكون حجة على المناظر وهو من حيث المناظرة لا يلزمه تقليد ذلك الظان؟ ويجاب بأن هذا ليس من باب التقليد بل هو من قبيل إقامة الدليل على الغير وإن لم يفد إلا مجرد الظن لوجوب العمل بالدليل الظني فيتوجه عليه ما لم يدفعه بطريقه قوله: **(ولكن يرجح سيره بموافقة التعدية)** عبارة السعد في الحواشي: ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سبره على الحاصل من سبر المعترض وستجيء وجوه الترجيح في بابه. ومما لم يذكر ثمة ترجيح وصف المستدل بكونه موافقاً لتعدية الحكم أو كون وصف المعترض موافقاً لعدم التعدية لأن التعدية أولى لعموم حكمها وكثرة فائدتها وسيجيء في باب الترجيح ترجيح الأكثر تعدياً على الأقل انتهى.

يعتبرا في القصاص ولا الكفارة ولا الإرث ولا العتق ولا غيرها فلا يعلل بهما حكم أصلاً **(ومنها)** أي من طرق الإبطال **(إن لا تظهر مناسبة)** الوصف **(المحلوف)** عن الاعتبار للحكم بعد البحث عنها لانتفاء مثبت العلية بخلافه في الإيماء **(ويكفي)** في عدم ظهور مناسبته **(قول المستدل بحثت فلم أجد)** فيه **(موهم مناسبة)** أي ما يوقع في الوهم أي الذهن مناسبة لعدالته مع أهلية النظر **(فإن ادّعى المعترض إن)** الوصف **(المستبقي كذلك)** أي لم تظهر مناسبته **(فليس للمستدل بيان مناسبته لأنه انتقال)** من طريق السبر إلى طريق المناسبة والانتقال يؤدي إلى الانتشار المحذور **(ولكن يرجح سبره)** على سبر المعترض النافي لعلية المستبقي كغيره **(بموافقة التعدية)** حيث يكون المستبقي متعدياً فإن تعدية الحكم محله أفيد من قصوره عليه **(الخامس)** من مسالك العلة **(المناسبة والإخالة)** سميت مناسبة الوصف بالإخالة لأن بها يخال أي يظن أن الوصف علة

قوله: **(الخامس المناسبة والإخالة)** أقول: لا يخفى أن هذا الصنيع صريح في أن المسلك نفس المناسبة لا استخراجها وهذا وجيه جداً لأن المسلك دليل العلية وشأن الدليل كما هو جلي يكون ثابتاً في نفسه مع قطع النظر عن نظر المستدل فيه سابق الوجود عليه، ولهذا استشكل تعريف القياس بالإلحاق كما تقدم بسطه ونفس المناسبة كذلك بخلاف الاستخراج المتوقف على نظر المستدل المتأخر الوجود إليه، بل المناسب له الاستدلال لأن حاصله طلب الدليل على العلية وهو المناسبة، ولعل هذا هو وجه أو من وجه الأقعدية في قول الشارح الآتي «وما صنعه المصنف أقعد». لا يقال: جعل نفس الاستخراج هو المسلك قد ارتكب المصنف نظيره في السبر والتقسيم لأنه فسره بالحصر والإبطال المتقدمين وهما فعلان للمجتهد كما أن الاستخراج فعل له، فكونه فعلاً لا يمنع من كونه دليلاً لأنا نقول: هذا لا يرد علينا لأنا لم ندع البطلان بل مجرد الأقعدية وهي حاصلة كما تبين فليتأمل. وبهذا يسقط ما زعمه شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب كما سيأتي من أن ما صنعه ابن الحاجب أقعد لأن المناسبة بالمعنى اللغوي ليست من المسالك الاصطلاحية بل هو زعم لا وجه له، وليت شعري أي مانع من كونها منها مع دلالتها على العلية وكونها على ما هو شأن الدليل كما تقرر، ومجرد كونها بالمعنى اللغوي لا ينافي ذلك على أن المعنى اللغوي مطلق الموافقة والملاءمة والمراد هنا موافقة وملاءمة مخصوصة وهي موافقة وملاءمة الوصف للحكم فهي فرد من أفراد المعنى اللغوي نقل إليه ذلك الاسم وخص به اصطلاحاً كما في غيره من المنقولات الاصطلاحية. ثم رأيت عبارة شيخ الإسلام مصرحة بذلك حيث قال ما نصه: وهو أي المعنى الاصطلاحي ملاءمة الوصف المعين للحكم انتهى. فلتأمل ذلك لتعلم أنهما في هذا الزعم عكساً الصواب من غير سند صحيح. فإن قلت: كون المسلك نفس المناسبة ينافيه قول الشارح وباعتبار المناسبة في هذا أي المسلك ينفصل أي هذا المسلك عن الترتيب من الإيماء. وقوله «ثم السلامة عن القوادح» إلى قوله «وإلا فكل مسلك لا يتم بدونها» لدلالتهما على أن المسلك هو تخريج المناط إذ المناسبة والسلامة عن القوادح إنما اعتبر في تعريف تخريج المناط دون نفس المناسبة.

(ويسمى استخراجها) بأن يستخرج الوصف المناسب **(تخريج المناط)** لأنه إبداء ما نيط به الحكم

قلت: لا نسلم المنافاة لأنه يصح إطلاق المسلك على كل منهما وذلك لأن المراد بالمسلك ما يثبت العلية ويصح نسبة الإثبات لكل منهما لأن المناسبة دليل والتخريج إقامة الدليل وكل من الدليل وإقامته يصح إن ينسب إليه ثبوت المطلوب إذ الدليل يثبت المطلوب بواسطة النظر وإقامة الدليل الذي هو النظر فيه يثبت المطلوب فهما كالشيء الواحد فيصح إطلاق المسلك على كل منهما، وحينئذ فهذه زيادة فائدة أفادها كلام المصنف. وأيضاً فيجوز أن يريد بجعل المناسبة مسلكاً كونها كذلك باعتبار استخراجها ويكون قوله «ويسمى استخراجها إلى آخره» إشارة إلى اعتبار استخراجها في كونها مسلكاً فيؤول الأمر إلى أن المسلك الاستخراج ومع ذلك فالأقعدية الآتية بحالها ولم يلزم إطلاق الاستخراج والتعيين على نفس المناسبة كما هو ظاهر على أنا لنا أن لا نسلم الدلالة في واحد من القولين المذكورين. أما في الأول فلأن ذلك مبني على أن المعنى وباعتبار المناسبة في هذا المسلك ينفصل هذا المسلك والإشارة إلى تخريج المناط فقد جعله هو المسلك وهو ممنوع، بل يجوز أن المعنى في هذا أي تخريج المناط بدون اعتبار كونه مسلكاً، ولو سلم أن المعنى في هذا المسلك كانت الإشارة إلى المناسبة لأن محلها الذي هو الوصف المناسب لما تعلق به الحكم احتيج إلى الفرق بين ذلك وقسم الترتيب من الإيماء. وأما في الثاني فلأنه مبني على أن قوله «وإلا فكل مسلك لا يتم بدونها» يقتضي أن المسمى في قوله «كأنها قيد في التسمية إلى آخره» الذي هو تخريج المناط هو المسلك وهو ممنوع بل المسمى الذي هو تخريج المناط وإن لم يكن هو المسلك يشكل تخصيصه باعتباره ذلك فيه مع توقف جميع المسالك عليه لتعلقه بهذا المسلك وكونه تبييناً له، فاعتبار ذلك فيه اعتبار له في نفس المسلك فاحتاج إلى الجواب عن ذلك بما ذكره، وبهذا كله يعلم اندفاع قول شيخنا الشهاب في قوله «ويسمى استخراجها إلى آخره» ما نصه: هذه العبارة تقتضي أن المناسبة السابقة المستخرجة هي بالمعنى اللغوي وذلك ينافي كونها من مسالك العلة إذ الذي من المسالك هي المناسبة بمعنى تعيين العلة بإبداء مناسبة بين المعين والحكم إلى آخره. ومن هنا تعلم أن ما سلكه ابن الحاجب من تعريف المناسبة بالتعيين المذكور أقعد. غاية الأمر أن المناسبة في كلامه المعرفة أراد بها معنى اصطلاحياً وهو التعيين المذكور انتهى. وفي قوله «ينفصل» ما نصه: أي هذا المسلك انتهى. وفي قوله «وإلا فكل مسلك إلى آخره» ما نصه: اقتضت هذه العبارة أن استخراج المناسبة المسمى بتعين المناط هو المسلك وهو يخالف ما تقدم صدر البحث من قولها الخامس من مسالك العلة المناسبة والإخالة انتهى فتأمل.

قوله: **(لأنه إبداء ما نيط به الحكم)** قال شيخنا العلامة: أي لأن استخراج المناسبة إبداء ما نيط به الحكم وفيه شيء لأن إبداء ما نيط به الحكم هو إبداء المناسبة المتحقق به استخراج المناسبة كما أفاده قوله «بأن يستخرج» انتهى. وأقول: في جواب هذا الشيء أما أولاً فهو أنه مبني على ضبط لفظ إبداء بلفظ المصدر وهو غير لازم بل يجوز ضبطه بلفظ الفعل الماضي المسند إلى ضمير

(وهو) أي تخريج المناط **(تعيين العلة بابداء مناسبة)** بين المعين والحكم **(مع اقتران)** بينهما **(والسلامة)** للمعين **(عن القوادح)** في العلية **(كالإسكار)** في حديث مسلم «كل مسكر حرام»[1] فهو لإزالته العقل المطلوب حفظه مناسب للحرمة وقد اقترن بها وسلم من القوادح، وباعتبار المناسبة في هذا ينفصل عن الترتيب من الإيماء ثم السلامة عن القوادح كأنها قيد في التسمية

الاستخراج على الإسناد المجازي أي لأن استخراج المناسبة أبدي أي أظهر ما نيط به الحكم لأنه لما كان طريق حصولها وتحققه إخراج المناسب كان متضمناً له ومستلزماً له فكان مبدياً ومظهراً له، ولو سلم كان قوله «لأنه إبداء» على حذف المضاف كأن يجعل التقدير لأنه ملزوم أو ملزم إبداء ما نيط به الحكم أو على المبالغة والمعنى لأنه يتضمن الإبداء لكنه لشدة اقتضائه له كأنه نفس الإبداء، وحذف المضاف وسلوك طريق المبالغة أمر معهود شائع ذائع وارد في أفصح الفصيح لا محذور فيه بوجه. وأما ثانياً فهو أن ضمير «لأنه» ليس للاستخراج كما هو مبني اعتراض الشيخ بل يجوز أن يكون لتخريج المناط، غاية الأمر أنه يلزم حذف مقدمة من الدليل لظهورها والمعنى لأن تخريج المناط أي معناه إبداء ما نيط به الحكم وإبداء ما نيط به الحكم لازم لذلك الاستخراج فسمى ذلك الاستخراج تخريج المناط تسمية باسم لازمه، ثم رأيت كلام الكمال ظاهراً في هذا الثاني قوله: **(كالإسكار)** قال شيخنا العلامة: مثال للمعين لا لتخريج المناط. وأقول: هذا المثال في المتن والمعين ليس في المتن فالوجه أنه مثال للعلة في قوله «تعيين العلة أو لتعيين العلة مع حذف المضاف» أي كتعيين الإسكار.

قوله: **(وباعتبار المناسبة في هذا ينفصل عن الترتيب من الإيماء)** أقول: لباحث أن يبحث فيه من وجهين: الأول أن انفصال هذا سواء كان المشار إليه المناسبة أو التخريج عما ذكر متحقق بدون ذلك الاعتبار ضرورة تغايرهما مفهوماً وما صدقا كما لا يخفى بأدنى تأمل. والثاني أن قضية الانفصال بما ذكر أن يكون الترتيب أعم وأن يكون هذا قسماً من ذاك وعلى هذا لا يظهر الانفصال واختلاف مسلكهما كما لا يخفى إلا أن يجاب عن الأول بأن اختلافهما مفهوماً وما صدقاً لا يمنع اشتراكهما في ارتباط الحكم بالوصف في كل منهما فاحتيج من هذه الجهة إلى التمييز بينهما، وعن الثاني بأن المراد الانفصال والتمييز في الجملة فليتأمل قوله: **(كأنها قيد في التسمية)** قال شيخنا العلامة: أي تسمية التعيين المذكور بتخريج المناط لا قيد ماهيته المسماة به انتهى. وأقول: في قوله «لا قيد ماهيته المسماة به» نظر ظاهر لأنه إذا اعتبر في التسمية اصطلاحاً كان معتبراً في المسمى اصطلاحاً إذ لا معنى لاعتبار الشيء في الماهية الاصطلاحية إلا اعتباره فيما وضع له ذلك اللفظ اصطلاحاً. والوجه أن يقول بدله أي لا للاعتداد به فإنه الأوفق بقول الشارح وإلا فكل مسلك إلى آخره أي فلا معنى لتخصيص هذا المسلك بذلك التقييد. واعلم أنه بهذا التوجيه الذي ذكره الشارح يسقط قول الكوراني أنه شرط اعتبار سلامته

---

(١) نفسه في صفحة ٣٤ .

بحسب الواقع وإلا فكل مسلك لا يتم بدونها وهي الاقتران مزيدان على ابن الحاجب في الحد لكنه حد به المناسبة وسماها تخريج المناط وما صنعه المصنف أقعد **(ويتحقق الاستقلال)** أي استقلال الوصف المناسب في العلية **(بعدم ما سواه بالسبر)**.

عن القوادح ولا وجه لهذا الكلام إذ جميع العلل كذلك مشروطة بالسلامة عن القوادح انتهى. وذلك لأنه بأن بهذا التوجيه وجه هذا الكلام قوله: **(وإلا فكل مسلك لا يتم بدونها)** قال شيخنا العلامة: يفهم منه أن تخريج المناط مسلك وعند المصنف المسلك هو المناسبة لا تخريج المناط انتهى. وأقول: قد تقدم ما يؤخذ منه جواب ذلك قوله: **(مزيدان على ابن الحاجب في الحد)** قال شيخنا العلامة: لو قال «مزيدان على حد ابن الحاجب» كان أخصر وأظهر انتهى. وأقول: يعارض الأخصرية والأظهرية أن فيما سلكه الشارح والعدول عما قاله الشيخ سلوك طريق الإجمال والتفصيل وهو أوقع في النفس والسلامة من عود الضمير للمضاف إليه لو عبر بما قاله الشيخ وقال لكنه حد به إلى آخره ويقل التكرار لو قال لكن ابن الحاجب حد به إلى آخره. قوله: **(لكنه حد به المناسبة الخ)** قال شيخنا العلامة: عبارته المناسبة والإخالة ويسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره انتهى. فقوله هنا «حد به المناسبة» مبني على أن قول ابن الحاجب هو راجع إلى «المناسبة» لا إلى «تخريج المناط» انتهى. وأقول: عبارة ابن الحاجب الرابع المناسبة والإخالة إلى آخر ما نقله الشيخ، ولا يخفى أن المفهوم من مثل هذه العبارة رجوع الضمير الذي هو ضمير المعرف إلى المقصود بالذات الذي هو الأول، وأن قول العضد في شرح هذا الكلام ما نصه: المسلك الرابع للعلية المناسبة ويسمى الإخالة لأنه بالنظر إليه يخال أنه علة أي يظن ويسمى تخريج المناط لأنه إبداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الأصل إلى آخره. لا يفهم منه إلا أن المراد حاصل المسلك الرابع الذي هو المناسبة كما لا خفاء به لعاقل. فما ذكره الشارح لا غبار عليه خلافاً لما عرض به الشيخ من احتمال أن لا يكون ابن الحاجب قد حد به المناسبة لاحتمال أن يكون ضمير «هو» راجعاً لتخريج المناط على أنه لو فرض رجوعه له كان ذلك الحد حداً للمناسبة في المعنى لأن قوله «ويسمى تخريج المناط» صريح في أن المناسبة وتخريج المناط بمعنى واحد فما كان حداً لأحدهما كان حداً للآخر فتأمل.

قوله: **(وما صنعه المصنف اقعد)** قال شيخنا العلامة: يعني لأن المناسبة والإخالة هما معنيان قائمان بالوصف المناسب وهو الملاءمة والموافقة فلا يناسبها التسمية بتخريج المناط ولا التعريف بتعيين إذ التخريج والتعيين فعلان للمستدل، وقد يدفع ذلك بأن المناسبة بالمعنى المذكور ليست من المسالك الاصطلاحية فلا يصح عدها منها والاصطلاحي هو التعيين المذكور فلا بعد في التسمية والتعريف بما ذكر انتهى. وتبعه شيخنا الشهاب في ذلك وزاد فقال: وقوله «وما صنعه المصنف أقعد» قد علمت أنه إذا حملت المناسبة على المعنى الاصطلاحي كان ما صنعه ابن الحاجب أولى وحملها عليه متعين إذ لا يصح جعلها من المسالك إلا بإدارة ذلك. والحاصل أن

لا يقول المستدل بحثت فلم أجد غيره والأصل عدمه كما تقدم في السبر لأن المقصود هنا الإثبات وهناك النفي **(والمناسب)** المأخوذ من المناسبة المتقدمة **(الملائم لافعال**

ابن الحاجب إنما حد المناسبة الاصطلاحية لا المناسبة المبدأة التي هي اللغوية وكان الشارح فهم أن المحدودة هي اللغوية انتهى. وأقول: كل ذلك مندفع كل علم مما بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه، وبيان ذلك أن المسلك هو الدليل على العلية والمناسبة بمعنى موافقة الوصف للحكم وملاءمته له كذلك لأنها تدل على عليته للحكم وشأن الدليل وحقه اتصافه بكونه دليلاً وثبوت دلالته له في نفس الأمر من غير اعتبار نظر المستدل فيه وقيل وجوده نظره فيه كما لا يخفى والمناسبة بهذا المعنى كذلك، فكونها هي المسلك إن لم يتعين أو يترجح فلا أقل من أن يصح، ولعمر الله إن ذلك في غاية الظهور بأدنى تأمل. فقولهما «أنه لا يصح جعلها من المسالك» باطل بلا شبهة بل جعلها من المسالك صحيح قطعاً إن لم يكن متعيناً أو أولى ولأن المناسبة بين المعاني اللغوية والمعاني الاصطلاحية مرعية وهي على ما ذكره المصنف أتم وأقوى إذ لمعنى الاصطلاحي عليه الذي هو الملاءمة المخصوصة فرد من أفراد المعنى اللغوي وهو مطلق الملاءمة فقد نقل اسم الشيء إلى فرد بخلاف المعنى الاصطلاحي على ما ذكره ابن الحاجب الذي هو التعيين المذكور ليس من أفراد المعنى اللغوي وإن كان متضمناً له، ولأن التصرف على ما ذكره المصنف بقدر الحاجة إذ المناسبة الخاصة تكفي في الإثبات فالاقتصار في النقل إليها أسهل بخلافه على ما ذكره ابن الحاجب ففيه زيادة على الحاجة على أنا بينا أنه يجوز أن يؤول كلام المصنف إلى جعل المسلك الاستخراج والتعيين. وأما قول شيخنا الشهاب «وكان الشارح فهم إلى آخره» فليس في محله بل لا حاجة به في مقصوده إلى هذا الفهم، وأما وجه الأبعدية التي أرادها فما تقدم بيانه في كلام شيخنا العلامة مع ما أجاب به عنه مما أشرنا إلى جوابه.

قوله: **(لا يقول المستدل بحثت فلم أجد غيره)** قال شيخنا الشهاب: قضيته كما ترى أن هذا القول المنفي قسيم للسبر وأنه كافٍ هناك عن السبر والذي مرّ في مبحث السبر أنه كافٍ في حصر الأوصاف التي يذكرها المستدل لا مطلقاً فتأمله انتهى. وأقول: إما أن قضيته أن هذا القول ليس سبراً فظاهر إذ لا يصدق عليه ضابطه السابق، وإما أن قضيته أنه كافٍ عن السبر إلى آخر ما ذكره فغير وارد لأن قوله «كما تقدم في السبر» لا يقتضي أنه كافٍ مطلقاً كما هو ظاهر بأدنى تأمل فليتأمل قوله: **(والمناسب المأخوذ من المناسبة)** قال شيخنا الشهاب: قضية هذا الأخذ أنها في الترجمة السابقة بالمعنى اللغوي يمنع كونها من المسالك انتهى. وأقول: فيه أمران: الأول أنه قد تبين آنفاً لا مزيد عليه للعاقل المتأمل بطلان قوله وذلك يمنع كونها من المسالك وأنه إن لم يتعين كونها من المسالك أو يترجح فلا أقل من صحة ذلك، ولا يخفى أن ذلك المعنى اللغوي معنى اصطلاحي ولس بلغوي على الإطلاق، لأن اللغوي مطلق الملاءمة والمراد في هذا المقام الملاءمة الخاصة التي هي من أفراد اللغوي وقد وضعوا له في الاصطلاحي بخصوصه لفظ

العقلاء عادة) كما يقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة بمعنى أن جمعها معها في سلك

المناسبة. والثاني أن هذا الكلام منه يدل على أن المراد بالمناسب هنا المعنى اللغوي وينافيه حكاية القول الرابع إذ لا يسع أحداً دعوى أن المناسب لغة وصف ظاهر منضبط إلى آخره، بل والقول الثاني بالنظر لما نقله الشارح عن المحصول، بل وقول أبي زيد ألا ترى إلى قول الشارح «من حيث التعليل به» وقول الدر الفريد في تفسير قول أبي زيد أي لو عرض على العقول السليمة أن هذا الحكم لأجل هذا الوصف تلقته بالقبول انتهى. بل والأول بدليل قول الشارح «وهذا مع الأول متقاربان» لدلالته على أن الأول معنى اصطلاحي كهذا. وقول الإسنوي ما نصه: والمناسب في اللغة الملائم واختلفوا في معناه الشرعي ثم حكي تلك الأقوال المذكورة في المتن قوله: **(الملائم لأفعال العقلاء عادة وقيل ما يجلب إلى آخره)** نظر فيهما الإسنوي بأنهم نصوا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع أن هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق عليه أنه فعل ملائم لأفعال العقلاء عادة، ولا أنه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر بل الجالب أو الدافع إنما هو المشروعية انتهى. ويجاب بأن المراد أنه ملائم لأفعال العقلاء من حيث ترتب الحكم عليه وجالب أو دافع من تلك الحيثية فليتأمل.

قوله: **(كما يقال هذه اللؤلؤة الخ)** قال شيخنا العلامة: يعني يصح إثبات المناسبة بين شيئين لأن جمعهما وضمهما مناسب أي موافق لفعل العقلاء في ضم الأشياء المتشابهة. والحاصل يصح أن يقال الشيئان متناسبان لأن جمعهما مناسب لفعل العقلاء، وعليه فالصواب في تعريف المناسب أن يقال المناسب الملائم ضمه للحكم لأفعال العقلاء لأن فعل العقلاء إنما يلائمه الضم لا المضموم الذي هو الوصف، وكذلك قول الشارح «فمناسبة الوصف الخ» صوابه أن يقول: فمناسبة الوصف للحكم بمعنى أن جمعه معه موافق لعادة العقلاء الخ. هذا وإن موافقة الضم للضم ليس هو معنى مناسبة المضمومين بل ناشئة عنها كما يشهد به التأمل الصادق بالذوق السليم انتهى. وأقول: أما قوله «فالصواب الخ» فجوابه أن قول المصنف «أي كغيره فإنه ناقل هذه العبارة عن غيره المناسب الملائم الخ» فيه مسامحة والمراد الملائم من حيث ضمه الحكم أو من حيث ترتب الحكم عليها بقرينة المقام وإليه أشار الشارح بقوله «بمعنى أن جمعها معها الخ». والمسامحات في التعاريف في مثل هذه الفنون ولا سيما عند قرائن المقامات أمر لا ينكر وجادة لا تحذر، فالتصويب في مثل هذه مما لا محل له وكان الأصوب بيان مراد الأئمة من هذه العبارة وتوجيهها كما هو دأب العلماء في أمثال ذلك والإعراض عن هذه المبالغات التي لا محل لها، ولا سيما وقد أشار الشارح إلى المراد منها كما ذكرنا. وأما قوله «وكذا قول الشارح الخ» فجوابه منع هذا التصويب إذ لا خلل في عبارة الشارح ولا نقص فيها بل هي مفيدة للمقصود من أن المناسبة موافقة الضم للضم لأن قوله «المرتب عليه» إشارة إلى الضم إذ لا معنى لضم الحكم إلى الوصف إلا ترتبه عليه. وقوله «موافقة» أي من حيث هذا الضم وباعتباره فتقدير عبارته هكذا

موافق لعادة العقلاء في فعل مثله فمناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقة لعادة العقلاء في ضمهم الشيء إلى ما يلائمه **(وقيل)** هو **(ما يجلب)** للإنسان **(نفعاً أو يدفع)** عنه **(ضرراً)** قال في المحصول: وهذا قول من يعلل أحكام الله تعالى بالمصالح والأوّل قول من يأباه والنفع اللذة والضرر والألم **(وقال أبو زيد)** الدبوسي من الحنفية **(هو ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول)** من حيث التعليل به وهذا مع الأوّل متقاربان وقول الخصم فيما هو

فمناسبة الوصف للحكم المضموم إليه موافقة أي في هذا الضم لعادة العقلاء الخ. ومما يصرح بأن المراد موافقة في الضم بيان الموافق فيه بقوله «في ضم الشيء إلى ملائمه» ولا يخفى أن ملخص هذا التقدير فمناسبة الوصف للحكم المضموم إليه موافقته من حيث هذا الضم لعادة العقلاء في ضم الشيء إلى ما يلائمه.

وحاصله فمناسبة الوصف للحكم المضموم إليه هي موافقة ضمه إليه لعادة العقلاء في ضم الشيء إلى ما يلائمه، ولعمري إنه لا إشكال في إفادة العبارة هذا المعنى ولا سيما مع قرينة المفرع عليه وذلك لأنه صرح بضم الحكم إلى الوصف بقوله «المرتب عليه كما تقرر». وغاية الأمر أنه ترك التصريح بتقيد الموافقة بكونها في الضم لأن سابقه الذي هو المفرع عليه ولا حقه الذي هو بيان الموافق عليه مصرح بإدارته فلا وجه لهذا التصويب وإن اغتر به شيخنا الشهاب فقال ما قال. وأما قوله هذا «وأن موافقة الضم للضم الخ» أي الذي هو حاصل ما ذكره الشارح تبعاً لهم في قوله «كما يقال الخ» فإن قوله «بمعنى إن جمعها الخ» حاصله أنّ المناسبة موافقة الجمع للجمع وكذا قوله «فمناسبة الوصف الخ» كما بيناه فجوابه أنه إن أراد به التنبيه على هذه الفائدة وأنه ينبغي أن يكون ذلك مرادهم فلا بأس به، وإن أراد به الاعتراض ففساده واضح لأن غاية ما يلزم من تفسير المناسبة بالموافقة تفسيرها بلازمها فيكون تعريفها بها من قبيل الرسوم دون الحدود ولا يتخيل عاقل أن في سلوك التعريف الرسمي محذوراً على أنه يمكن أن يكون تفسيرها بالموافقة على حذف المضاف أي أنها منشأ الموافقة أو اصطلاحياً لهم ولا مشاحة في الاصطلاح. واعلم أن تفسير المناسب بما ذكره المصنف الذي أخذ منه الشارح تفسير المناسبة بما ذكره هو تفسير الأئمة بعينه ولهذا حافظ المصنف والشارح على حكايته بحاله.

قوله: **(وهذا مع الأول متقاربان)** فيه أمران: الأوّل أنه يمكن أن يوجه التقارب باتحادهما ذاتاً واختلافهما مفهوماً لأنه اعتبر في كل منهما ما لم يعتبر في الأخير. والثاني أن اقتصاره على تقارب هذين لعله لظهوره وإلا فقد بدأ العضد بالرابع وثنى بقول أبي زيد ثم قال عقبه: وهو قريب من الأول. قال السعد: لأن تلقي العقول بالقبول في قوة حصول ما يصلح مقصوداً للعقلاء من ترتيب الحكم عليه إلا أنه لم يصرح بالظهور والانضباط انتهى. وقضية ذلك ثبوت التقارب بين الأول والرابع أيضاً فثبت بذلك التقارب بين ما عدا الثاني،

كذلك لا يتلقاه عقلي بالقبول غير قادح (وقيل هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من

ولا يخفى إمكان رد الثاني إليها أيضاً لأن ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً أي بالجعل عادة ملائم لأفعال العقلاء عادة وتتلقاه العقول بالقبول، ويحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً الخ. ولا يرد أن هذا قول من يعلل أحكام الله تعالى بالمصالح كما نقله الشارح عن المحصول لأن ذلك غير لازم فقد قال السيد الجرجاني: إذا ترتب على فعل أثر فمن حيث إنه ثمرته يسمى فائدة من حيث إنه طرف للفعل يسمى غاية. ثم إن كان سبباً لإقدام الفاعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضاً، وإن لم يكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد، فذهبت الأشاعرة والحكماء إلى أنها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق لا غرضاً وعلة لفعله لوجهين وبينهما انتهى. وحينئذ يجوز أن يقال في ترتب حصول النفع أو دفع الضرر على ربط الحكم بعلته ما قاله الأشاعرة في تلك الحكم والمصالح المترتبة على أفعال الله تعالى من غير لزوم محذور على ذلك والله أعلم. وعلى هذا فيجوز أن لا يكون المصنف قصد تضعيف ما عدا القول الأول وإن عبر في الثاني والرابع بـ«قيل» بل أراد مجرد حكاية عباراتهم في المناسب مع رجوع المراد منها لشيء واحد ويؤيد ذلك ذكره ما يترتب على الرابع مما لا تخالف فيه بقوله «وقد يحصل المقصود الخ» فتأمله والله أعلم.

قوله: **(وقول الخصم فيما هو كذلك لا يتلقاه عقلي بالقبول غير قادح)** أقول: هذا تبع فيه الشارح غيره ووجهه ظاهر وإن كان خلاف ما مشي عليه المصنف كالعضد وغيره وذلك لأن ما كان بحيث لو عرض على العقول تلقته بالقبول إن لم يكن من الضروريات كان في حكمها وقريباً منها، وإنكار الضروريات وما في حكمها غير قادح كما في معلوم ولهذا قال الأصفهاني في شرح المحصول وناهيك به من إمام ما نصه: والحق أنه يمكن إثباته على الجاهد وذلك بأن يبين معنى المناسبة على وجه ملخص مضبوط فإذا أبداه المعلل وأنكره الخصم كان معانداً ولا يلتفت إليه لجحده الأمور الجلية الواضحة انتهى. ويؤيده في الجملة ما تقدم في السبر والتقسيم فيما إذا كان الحصر والإبطال ظنياً أنه حجة للمناظر أيضاً عند الأكثر مع أن فيه الاحتجاج بظنه على غيره، ولهذا قيل هناك إنه ليس حجة للمناظر لأن ظنه لا يقول حجة على غيره وإن أمكن الفرق بما في قول الشارح السابق لأن المقصود هنا الإثبات وهناك النفي. وأما الفرق بأن الخصم هناك يمكنه الدفع بإبداء وصف آخر فيعارضه أنه هنا يمكنه الدفع بإبداء مفسدة تلزم الحكم راجحة على مصلحته أو مساوية لها كما سيأتي. فقول الكوراني «والقول بأن ذلك من الخصم غير قادح» سهو لأن الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير هو السهو لأن الحجة ليس بمجرد وجدان المعلل بل بأمر ضروري أو في حكمه كما تقرر، ولأنهم إذا اكتفوا بظن المعلل في الحصر والإبطال وقام حجة على الغير فكذلك وجدانه على الوجه المذكور قوله: **(وقيل هو وصف ظاهر الخ)** نظر فيه الإسنوي بأن المناسب قد يكون ظاهراً منضبطاً وقد لا يكون بدليل

ترتيب الحكم عليه ما يصلح لكونه مقصوداً للشارع) في شرعية ذلك الحكم (من حصول

صحة انقسامه إليهما حيث قالوا: إن كان ظاهراً منضبطاً اعتبر في نفسه، وإن كان خفياً أو غيره منضبط اعتبرت مظنته انتهى. ويجاب بأن التقييد بالظهور والانضباط باعتبار ما يصلح بنفسه للتعليل.

قوله: (وقيل هو وصف ظاهر الخ) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول كيف حكاه بـ«قيل» ثم فرع عليه قوله «وقد يحصل الخ» انتهى. وأقول: أما أولاً فلا منافاة بين حكايته بقيل والتفريع عليه والحاصل أنه حكي هذا القول بتفريعه فأي منافاة في ذلك؟ فإن كان وجه توقف الشيخ أن حكايته بـ«قيل» تدل على تضعيفه والتفريع عليه يدل على خلافه فجوابه أن الحكاية بـ«قيل» قد لا تكون للتضعيف فيجوز ان يكون هنا لمجرد النقل عن الغير، ويستدل على ذلك بالتفريع عليه على أن التفريع على المحكي لا يلزم أنْ يكون لاختياره وإن كان الظاهر هنا اعتماده تلك التفاريع المستدعي ذلك المستتبع ذلك لاعتماده ذلك المفرع عليه فليتأمل. والثاني أنه ينبغي أن ينظر هذا مع قوله السابق «ومن شروط الإلحاق بالعلة اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهداً لإناطة الحكم» وتصريحه هناك أيضاً باشتراط لظهور الانضباط في الوصف الحقيقي واعتبار ذلك في غيره كما حررناه هناك فأنه يتحصل مما هناك أنه يعتبر في العلة كونها وصفاً ظاهراً منضبطاً مشتملاً من حيث ترتب الحكم عليه على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهداً لإناطة الحكم. فإن كان هذا هو هذا القول المحكي هنا فلم جزم به ثم وحكاه هنا مع غيره بـ«قيل» وإن كان غيره احتاج إلى بيان ذلك؟ وقد يجاب باختيار الأول والجزم به ثم لاعتماده له كما يدل عليه أيضاً التفريع هنا، وإنما حكاه هنا لأجل استيفاء ما قيل في المناسب وإنما أخره لطول التفريع عليه لكن قضية ذلك أن المراد بالحكمة ثم هو المعبر عنه هنا بما يصلح كونه. مقصوداً للشارع وقد يخالفه أن الشارح جعل الحكمة ثم في مثال القصاص هي حفظ النفوس وجعل المقصود فيه هنا الانزجار إلا أن يقال: إنه تفنن وإشارة إلى صحة كون كل منهما الحكمة أو المقصود ويؤيد ذلك تعبيره بالحكمة في قوله الآتي «المنتفي فيه المشقة التي هي حكمة الترخص» وسيأتي كلام آخر في هذا أعني أن الحكمة والمقصود متحدان أو متغايران. نعم قد ينافي اتحاد ما في المحلين أن قضية سياق ما هناك اعتبار ما ذكر في كل علة حيث أطلق اعتباره في العلة، وقضية سياق ما هنا إن ذلك في معنى العلل وهو المناسب منها لا مطلقاً فإنه رتب هذا على مسلك المناسبة وقال في مسلك الإيماء ولا تشترط مناسبة المومي إليه. وقال الشارح في الكلام على المناسبة وباعتبار المناسبة في هذا ينفصل عن الترتيب من الإيماء فليتأمل.

قوله: (من ترتيب الحكم عليه) قال شيخنا العلامة: المراد بالحكم فيه وفي قوله في شرعية ذلك الحكم هو المحكوم به من حيث أنه محكوم به كي يطابق ذلك التمثيل فيما سيأتي للحكم المشروع بالبيع والقصاص ومعنى ترتب المحكوم به على الوصف إلى آخره، ووافقه شيخنا الشهاب فقال:

مصلحة أو دفع مفسدة فإن كان) الوصف (خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمة) الذي هو

الظاهر أن المراد بالحكم المحكوم به بدليل قول الشارح الآتي «في شرعية ذلك الحكم» وقول المتن فيما سيأتي «كالبيع والقصاص الخ» انتهى. وأقول: فيه بحث لأن تأويل هذا ليطابق ذاك ليس بأولى من تأويل ذاك ليطابق هذا فيجوز أن يكون الحكم بمعناه الظاهر ويؤول قوله «كالبيع» على معنى كحل البيع وهكذا. وقول الشارح «في شرعية ذلك» لا يقتضي كون الحكم بمعنى المحكوم إذ إضافة الشرعية بمعنى الوضع ونحوه للحكم بمعناه الظاهر معقولة ولا ينافي ذلك نحو قوله الآتي «يحصل المقصود من شرعه» لصحة حمله من شرع حكمه فليتأمل قوله: **(ما يصلح كونه مقصوداً للشارع الخ)** فيه أمران الأوّل قال جمع منهم الأصفهاني شارح مختصر ابن الحاجب ومنهم الزركشي وتبعهم شيخ الإسلام: إنه احتراز عن الوصف المستبقي في السبر والمدار في الدوران وغيرهما من الأوصاف التي تصلح للعلية ولا يكون مقصوده بالمعنى المذكور. وعبارة شيخ الإسلام: ولا يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليها المعنى المذكور من حصول مصلحة أو دفع مفسدة وزاد: قوله «ولا يلزم من ذلك خلو هذه الأوصاف عن اشتمالها على حكمه» انتهى. وفيه بحثان: الأوّل أنه قد يشكل الاحتراز بأن ما ذكر من الوصف المستبقي في السبر والمدار في الدوران وغيرهما من الأوصاف قد يشمل على المناسبة، ويحصل من ترتيب الحكم عليه ما ذكر وإثبات علية ذلك الوصف بطريق السبر أو الدوران أو غير ذلك لا ينافي كونه مناسباً في نفسه يحصل من ترتيب الحكم عليه ما ذكر.

غاية الأمر أن تلك المسالك لم يعتبر فيها المناسبة في دلالتها على العلية وذلك لا ينافي حصول المناسبة لتلك الأوصاف اللهم إلا أن يريدوا أن الأوصاف المثبت عليتها بتلك المسالك بمجرد ثبوت عليتها بتلك المسالك لا يحصل من ترتيب الحكم عليها ما ذكر. فلو اشتملت على مناسبة لكان حصول ما ذكر من ترتيب الحكم عليها باعتبار مسلك المناسبة لا تلك المسالك الأخر، ولم يزد السعد على قوله «وبقوله أي واحترز بقوله عقلاً عن الشبه» انتهى. وثانيهما أن السعد قال ما نصه: وفسر ـ يعني العضد ـ المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لئلا يتوهم أن المراد به ما يكون مقصوداً من شرعية الحكم فيلزم الدور لأن ذلك إنما يعرف بكونه مناسباً، فلو عرف كونه مناسباً بذلك كان دورا انتهى. وقد عبر المصنف والشارح بهذا الذي يتوهم المستلزم للدور اللهم إلا أن يمنعا أن ذلك إنما يعرف بكونه مناسباً فليتأمل. والثاني أن قول شيخ الإسلام «ولا يحصل عقلاً» إلى آخر ما زاده عليه تصريح بأن حصول المصلحة ودفع المفسدة ليس واحد منهما لازماً عقلاً لترتب الحكم على الوصف بل قد ينتفي مع الاشتمال على الحكمة، وحينئذ يشكل على ما ذكره من أن كلاً من القول الثاني والثالث والرابع عند التحقيق إيضاح للأول وذلك لأن ملايمة أفعال العقلاء تحصل قطعاً مع حصول مجرد الحكمة كما لا يخفى.

قوله: **(فإن كان خفياً الخ)** هذا محترز التقييد بالظهور والانضباط ولما كان مجرد التقييد لا

ظاهر منضبط (وهو مظنة) له فيكون هو العلة كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخص في الأصل لكنها لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان نيط الترخص بمظنتها (وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقيناً وظناً كالبيع) يحصل المقصود من شرعه وهو الملك يقيناً (والقصاص) يحصل المقصود من شرعه وهو الانزجاز عن القتل ظناً فإن الممتنعين عنه أكثر من المقدمين عليه (وقد يكون) حصول المقصود من شرع الحكم (محتملاً) كاحتمال انتفائه (سواء كحد الخمر) فإن حصول المقصود من شرعه وهو الانزجاز عن شربها وانتفاء متساويان بتساوي الممتنعين عن شربها والمقدمين عليه فيما يظهر (أو) يكون (نفيه) أي انتفاء المقصود من نفي الشيء بالبناء للفاعل أي انتفى (ارجح) من حصوله

يفهم منه اعتبار ملازم الخفي وغير المنضبط صرح به وإن لم يكن من عادته بيان الاحتراز فتأمله قوله: (اعتبر ملازمه) قال العضد: فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه، سواء كانت الملازمة عقلية أم لا انتهى. وبقوله «سواء إلى آخره» يجاب عما يورد على تمثيله غير المنضبط بالمشقة وجعله السفر ملازمها مع أن كلاً منهما ينفك عن الآخر، وذلك لأن المراد الملازمة ولو عادة في الجملة وعلى تمثيله الخفي بالعمد الذي هو القصد وهو أمر نفسي في تعليل القصاص بالقتل العدوان وجعله ملازمة الأفعال المخصوصة التي يقضي في العرف عليها بكونها عمداً كاستعمال الجارح في القتل مع أن تلك الأفعال المخصوصة المذكورة كاستعمال الجارح في القتل قد تكون خطأ، وذلك لما ذكر من أن المراد الملازمة ولو عادة في الجملة والله أعلم قوله: (وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقيناً وظناً كالبيع والقصاص الخ) قال شيخنا الشهاب: الظاهر أن المراد به أي بالحكم المحكوم به بقرينة الأمثلة. فإن قلت: فما الوصف والعلة إذاً؟ قلت: الحاجة إلى التعارض والقتل العمد العدوان والإسكار انتهى. وأقول: قد علمت ما في أول كلامه «وبكل» ففي تمثيل المصنف بالبيع وما عطف عليه مسامحة لأن الممثل له هو المقصود من شرعه وكل من البيع وجله مثلاً ليس ذلك المقصود كما لا يخفى فالأمثلة على حذف المضاف أي كمقصود البيع الخ. أي كالمقصود من ترتب حله على وصفه وذلك المقصود هو الملك وكذا يقدر في بقية الأمثلة قوله: (يحصل المقصود من شرعه) أي يحصل به قوله: (وهو الملك يقيناً) لا يقال الملك قد يتخلف عن البيع رأساً كما لو كان الخيار للبائع وحده لأنا نقول: هذا لا ينافي حصوله يقيناً في الجملة فإنه حاصل يقيناً إذا لم يكن خيار وكذا إذا كان خيار ولو بعد زمن الخيار قوله: (كنكاح الآيسة) قال شيخنا الشهاب: أي كما في نكاحها والآيسة مقلوب اللايسة فالياء فيه هي فاؤه، ثم الظاهر أن الوصف المعلل به هنا احتياج الناس إلى النكاح والمقصود هو التوالد وإن كان مرجوحاً انتهى. ثم قال في قوله «كجواز القصر» أي كما في جوازه انتهى. وأقول وجه التأويل في الموضعين أن النكاح والجواز المذكورين ليس مثالاً للمقصود الذي هو الممثل له فأشار إلى تقدير المثال فالمعنى كالمقصود في النكاح والجواز كما تقدمت الإشارة إليه.

(كنكاح الآيسة للتوالد) الذي هو المقصود من النكاح فإن انتفاء في نكاحها ارجح من حصوله (والأصح جواز التعليل بالثالث والرابع) أي بالمقصود المتساوي الحصول والانتفاء والمقصود المرجوح الحصول نظراً إلى حصولهما في الجملة كجواز القصر للمترفه في سفره المنتفي فيه المشقة التي هي حكمة الترخص نظراً إلى حصولها في الجملة، وقيل لا يجوز

قوله: (فإن انتفاءه في نكاحها أرجح من حصوله) لا يقال بل انتفاؤه متعين مقطوع به لأن اليأس ينافي التوالد لأنا نسلم ذلك إنما اليأس مبعده كما يستفاد من كلام الفقهاء قوله: (والأصح جواز التعليل بالثالث والرابع) أي وبالأول والثاني قطعاً فيجوز التعليل بالأربعة فإن أخذنا بظاهر ذلك وجعلنا التعليل بنفس المقصود كان مستثنى مما تقدّم أنه لا يجوز التعليل بالحكمة. كذا في حاشية شيخ الإسلام. وأقول: قد يستشكل بأنه إذا جاز التعليل بالأربعة لم يبق شيء فما معنى الاستثناء فإن المعلل به لا يخرج عن هذه الأربعة إلا أن يقال هذه الأربعة أقسام المناسب أي ما ظهرت مناسبته والعلة لا تنحصر فيه فقد تكون ما لم تظهر مناسبة ومنه الاسم واللقب والوصف اللغوي وما لم يطلع على حكمته. وهذا كله بناء على أن المقصود من شرع الحكم هو الحكمة. وقال شيخنا الشهاب: في قوله «والأصح جواز التعليل بالثالث» والرابع جعل التعليل بنفس المقصود والذي مر في الكتاب أن التعليل بالوصف المناسب وذلك الوصف مشتمل على حكمة هي المقصود المذكور والأمر في ذلك سهل لأنه إذا كان التعليل بالوصف من حيث اشتماله على حكمه صح أن يسند التعليل إلى نفس الحكمة من حيث اشتمال الوصف عليها انتهى. وفيه تصريح بأن المقصود هي الحكمة وقد ينافي ما ادعاه من سهولة الأمر الاختلاف السابق في جواز التعليل بالحكمة وتصحيح المصنف المنع فليتأمل قوله: (والأصح جواز التعليل بالثالث والرابع) فإن قلت: الكلام في المقصود الذي هو الحكمة كما تقدّم وحينئذ فما صححه هنا ينافي ما صححه فيما سبق أن شرط العلة أن يكون ضابطاً لحكمة لا نفس الحكمة. قلت: لا منافاة، إما لأن ما هنا محمول على المسامحة والتقدير والأصح جواز التعليل بوصف الرابع والثالث أي بالوصف الذي المقصود من ترتب الحكم عليه متساوي الحصول والانتفاء أو مرجوح الحصول، وإما لأن المراد أن الحكمة يصح التعليل بها بالشروط المعلومة مما سبق التي منها أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً وأن يكون ضابطاً لحكمة فإن الحكمة قد تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً ويحصل من ترتب الحكم عليها حكمة، وقد يستبعد ذلك لأن الحكمة هي ما ترتب على ثبوت الحكم فكيف يترتب الحكم عليها كما هو قضية جعلها علة له إلا أن يراد أنها حكمة لحكم وعلة لآخر فليتأمل، وإما لأن المراد بناء هذه المسئلة على المرجوح السابق من صحة كون العلة نفس الحكمة.

قوله: (التي هي حكمة الترخص) أي شرع الترخص، قال شيخنا الشهاب: إذا نظرت في هذا الكلام مع ما قبله أعني قوله «والأصح جواز التعليل» إلى آخر كلام الشارح تحصل لك منه

التعليل بهما لأنّ الثالث مشكوك الحصول والرابع مرجوحه، أما الأول والثاني فيجوز التعليل بهما قطعاً (فإن كان) المقصود من شرع الحكم (فائتاً قطعاً) في بعض الصور (فقالت الحنفية يعتبر) المقصود فيه حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه كما سيظهر (والأصح لا يعتبر) للقطع بانتفائه (سواء) في الاعتبار وعدمه (ما)أي الحكم الذي (لا تعبد فيه كلحوق

أن المقصود من شرع الترخص المشقة وهو في الحقيقة انتفاؤها انتهى قوله: (والأصح لا يعتبر) قال الزركشي: وليستحضر قوله في شرائط العلة «فإن قطع بانتفائها الخ» وتحقيقه مع هذا انتهى. وقال شيخنا العلامة: قد تقدم في شروط العلة أن الحكمة إذا قطع بانتفائها في صورة فقال الغزالي ومحمد بن يحيى: يثبت الحكم فيها للمظنة. وقال الجدليون: لا يثبت إذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المئنة فانظره مع تصحيح عدم الاعتبار هنا. وقد يجاب بأن هذا في القطع بانتفاء المقصود من ترتيب الحكم على المناسب وذاك في القطع بانتفاء الحكمة عن مظنتها انتهى. وأقول: طالما ظهر لي هذا الجواب الذي أبداه لكنه محتاج إلى السند وإلى الفرق بين الحكمة والمقصود من شرع الحكم بحيث ينضبطان ويتميز كل منهما عن الآخر، ويشكل عليه أن الشارح أشار ثم إلى تمثيل الحكمة بالنسبة للترخص بالمشقة وهنا إلى تمثيل المقصود بالنسبة لذلك أيضاً بها معبراً عنه بالحكمة حيث قال في شرح المصنف «كجواز القصر» للمترفه في سفره المنتفي فيه المشقة التي هي حكمة الترخص وذلك يقتضي اتحادهما. ويمكن أن يجاب أيضاً بوجهين: الأول أن المصنف صحح هنا قول الجدليين فإنه لم يصحح شيئاً، ثم ولا منافاة بين ترك التصحيح في أحد الموضعين والاتيان به في الآخَر إلا أن ذلك يشكل من جهة الفقه فإن المرجح فيه في مسئلة الترخص الجواز فيما ذكر اكتفاء بالمظنة وفي مسئلة اللحوق عدمه للقطع بعدم التلاقي. والثاني الفرق بين الموضعين إما بأن ما تقدم فيما إذا كان الحال الذي انتفت فيه الحكمة لا ينافيها قطعاً كما في الترخص للمترفه فإن الترفه لا ينافي قطعاً وجود المشقة، بل قد توجد معه كما هو مشاهد من بعض المسافرين براً في نحو محفة وبحراً في نحو سفينَة مظلله كما لا يخفى، وما هنا فيما إذا كان الحال الذي انتفى فيه المقصود ينافي قطعاً وجوده كما في تزوج المشرقي بالمغربية فإن بعد أحدهما عن الآخر على هذا الوجه منافٍ قطعاً لحصول النطفة في الرحم إذ يستحيل مع كونهما على هذه المسافة حصول نطفته في رحمها. ولا إشكال على هذا الوجه من جهة الفقه وبطريق آخر السفر الذي هو سبب الترخص صالح قطعاً عادة لحصول المشقة فيه بل هي الغالب فيه إن لم تكن دائمة ولو في الجملة فصلح أن يجعل مظنة لها. ولم يقدح انتفاؤها في بعض الصورة بخلاف التزوج على هذا الوجه المخصوص فإنه ليس صالحاً عادة لحصول النطفة في الرحم بل حصولها في ذلك ممتنع عادة قطعاً فلم يصلح أن يجعل مظنة لحصولها فيه فليتأمل قوله: (سواء في الاعتبار) أي كما عند الحنفية وعدمه أي كما عندنا ما أي الحكم الذي لا تعبد فيه. أقول: إن كان المراد بالحكم الذي فسر به لفظ ما الحكم الذي فات المقصود منه قطعاً

نسب المشرقي بالمغربية) عند الحنفية فأنهم قالوا من تزوج بالمشرق امرأة بالمغرب فأتت بولد

كالتزوج في المثال الأول والاستبراء في المثال الثاني كما هو ظاهر كلام الشارح فيهما ففيه أمران: الأول أنه يشكل عليه قوله السابق «حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه» لأن يدل على أنهما لا يثبتان على الأصح. وهذا وإن كان ظاهراً في المثال الثاني باعتبار مقتضى القياس وإن كان المقرر فيه ثبوت الحكم أيضاً يشكل في المثال الأول فإن الحكم فيه الذي هو التزوج ثابت قطعاً وإن قلنا بعدم اعتبار المقصود منه المذكور. ويمكن أن يجاب بأن قوله «حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه» إنما يفهم أنه على الأصح لا يثبت الأمران جميعاً، وهذا أعم من أن يثبت الحكم دون ما يترتب عليه كما في المثال الأول أو لا يثبت واحد منهما كما في المثال الثاني باعتبار مقتضي القياس. والثاني أنه يشكل التمثيل بقوله «كلحوق نسب المشرقي بالمغربية» لأن اللحوق ليس الحكم الذي فات المقصود منه بل ذلك الحكم هو التزوج إلا أن يجاب بأنه على حذف المضاف والمعنى كحكم لحوق المشرقي أي كالحكم المعلق بلحوقه وهو الحكم الذي يترتب عليه اللحوق بواسطة المقصود منه. وإنما كان هذا مما لا تعبد فيه لأنه معقول المعنى بخلاف الاستبراء في الصورة المذكورة. واعلم أن الظاهر في الضمير المجرور في قوله «وما يترتب عليه» أنه راجع للمقصود لا للحكم أو للحكم والمراد الترتب عليه ولو بواسطة ترتبه على المقصود منه. وإن أريد بالحكم المقصود من الحكم لأنه حكم بمعنى محكوم به كان معنى قوله «كلحوق كحكم لحوق» أي كالحكم الذي يترتب عليه اللحوق وهو المقصود من الحكم الذي هو التزويج، لكن يشكل قوله «حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه» لأنه مع فرض انتفائه لا معنى لثبوته، وأيضاً لا يناسب مقابلة مثال التعبدي الذي هو الاستبراء لأنه إن أريد بالحكم فيه الاستبراء لم يتناسبا إذ يصير المراد بالحكم في الأول المقصود من الحكم، وفي الثاني نفس الحكم. وإن أريد به فيه المقصود منه وهو معرفة البراءة فالمعرفة ليست هي الموصوف بالتعبد بل الموصوف به نفسك الاستبراء فليتأمل قوله: **(كلحوق نسب المشرقي بالمغربية)** قال شيخنا العلامة: أوضح منه أي يقال كلحوق نسب المشرقي بولد المغربية. ثم اعلم أن الحكم الذي لا تعبد به في هذا المثال هو التزوج لا اللحوق فإن اللحوق هو المقصود من الحكم أي المحكوم به لكن الذي يقتضيه كلام الشارح أن المراد بالحكم في قوله «حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه» هو الحكم المترتب على المناسب كالتزوج وبما يترتب عليه هو اللحوق مثلاً، وفي قوله «أي الحكم الذي لا تعبد فيه هو نفس المترتب على الحكم» أي ثمرته كلحوق النسب ويدل عليه قوله آخراً «بخلاف لحوق النسب» انتهى. وأقول: أما قوله اوضح منه الخ فيمكن حمل المتن على ذلك ولذا جعل شيخنا الشهاب موصوف المشرقي الزوج وجعل قوله «بالمغربية» على حذف المضاف أي بولد المغربية فالتقدير نسب الزوج المشرقي بولد المغربية. نعم يشبه أن في الكلام قلباً إذ الولد هو المنسوب لأبيه دون العكس والقلب قبله بعض ورده بعض مطلقاً وفصل بعض فقبله

يلحقه فالمقصود من التزوج وهو حصول النطفة في الرحم ليحصل العلوق فيلحق النسب فائت قطعاً في هذه الصورة للقطع عادة بعدم تلاقي الزوجين، وقد اعتبره الحنفية فيها لوجود مظنته وهو التزوج حتى يثبت اللحوق وغيرهم لم يعتبره وقال لا عبرة بمظنته مع القطع بانتفائه فلا لحوق **(وما)** أي والحكم الذي **(فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بائعها)** لرجل منه **(في المجلس)** أي مجلس البيع فالمقصود من استبراء الجارية المشتراة من رجل وهو معرفة براءة رحمها منه المسبوقة بالجهل بها فائت قطعاً في هذه الصورة لانتفاء الجهل فيها قطعاً، وقد اعتبره فيها الحنفية تقديراً حتى يثبت فيها الاستبراء وغيرهم لم يعتبره وقال بالاستبراء فيها تعبداً كما في المشتراة من امرأة لأن الاستبراء فيه نوع تعبد كما علم في محله بخلاف لحوق النسب **(والمناسب)** من حيث شرع الحكم له أقسام **(ضروري فحاجي فتحسيني)** عطفهما بالفاء ليفيد أن كلاً منهما دون ما قبله في الرتبة **(والضروري)** وهو ما

إن تضمن اعتباراً لطيفاً. ويمكن أن يجعل ذلك الاعتبار هنا المبالغة في ثبوت النسب بينهما حتى كان كلاً ينسب إلى الآخر، بل يكفي أن يقال: حتى كان الأصل ينسب إلى فرعه. وأما قوله «وفي قوله أي الحكم الذي لا تعبد فيه هو نفس المترتب» فيشكل عليه حينئذ أن الكلام في تفصيل الحكم الذي المقصود من شرعه فائت قطعاً فلا يصح التمثيل له باللحوق لأن الذي يمكن أن يكون مقصوداً من شرعه كالتوارث ووجوب النفقة والإعفاف ليس فائتاً قطعاً بل هو حاصل، ولأن الشارح في شرح هذا المثال جعل المقصود الفائت قطعاً حصول النطفة في الرحم وجعل الذي هذا الحصول مقصوداً من شرعه هو التزوج لا اللحوق، بل لا يصح جعل ذلك الحصول مقصوداً من شرع اللحوق. ولا يبعد أن يقدر مضاف إلى اللحوق أي كحكم اللحوق أي الحكم الذي يترتب عليه اللحوق وهو التزوج فيكون الحكم المقدر هو المثال والمقصود منه اللحوق بواسطة أن المقصود حصول النطفة في الرحم ليحصل اللحوق ويحمل على ذلك كلام الشارح، ولا ينافي هذا قوله آخر «بخلاف النسب» لإمكان تقدير المضاف فيه أيضاً أي بخلاف مسئلة لحوق النسب فإن الحكم فيها وهو التزوج لا تعبد فيه فليتأمل قوله: **(وهو حصول النطفة في الرحم)** قال شيخنا الشهاب: لم يقل وهو التوالد كما مر لأن التوالد حكماً ثابت في هذه الصورة عند الحنفية قوله: **(والمناسب ضروري فحاجي فتحسيني)** أقول: في الكلام شبه اضطراب لأنه أريد بالمناسب فيما سبق العلة وأريد به ههنا المقصود الذي هو الحكمة بدليل أمثلته المذكورة. الا ترى أنهم صرحوا بأن علة القصاص القتل العمد الخ. وأن حكمته حفظ النفوس وأريد به فيما يأتي العلة. ويمكن حمل ما هنا على سابقه ولاحقه بأن يراد والمناسب من حيث مقصوده أي من حيث المقصود بترتب الحكم عليه، وهذا هو الموافق لتقرير العضد فإنه قال: هذا ثاني تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي تشرع لها الأحكام ضربان: ضروري وغير ضروري الخ. فيكون المراد تقسيم المقصود من ترتب الحكم على

تصل الحاجة إليه إلى حد الضرورة **(كحفظ الدين)** المشروع له قتل الكفار وعقوبة الداعين إلى البدع **(فالنفس)** أي حفظها المشروع له القصاص **(فالعقل)** أي حفظه المشروع له حد السكر **(فالنسب)** أي حفظه المشروع له حد الزنا **(فالمال)** أي حفظه المشروع له حد السرقة وحد قطع الطريق **(والعرض)** أي حفظه المشروع له حد القذف وهذا زاده المصنف كالطوفي

الوصف لكن قد يشكل حينئذ التمثيل للمكمل بقوله «كحد قليل المسكر» لأن الحد هو الحكم لا المقصود من ترتبه على الوصف فلا بد من تأويله كأن يجعل التقدير كمقصود حد قليل المسكر أي كمقصود ترتب الحد على كون المشروب مسكراً، وذلك المقصود هو المبالغة في حفظ العقل كما يشير إليه كلام الشارح. وكذا الأمثلة الآتية. فقوله «كالبيع والإجارة» أي كمقصود جواز البيع والإجازة وهو ملك العين أو المنفعة، وعلى هذا يحتاج لتأويل قول الشارح «من حيث شرع الحكم له» بأن يراد من حيث مقصود شرع الحكم له أي من حيث المقصود من شرع الحكم لأجله أي من حيث ترتيب الحكم عليه وتعليقه به. وقوله «هو والمتن كحفظ الدين المشروع له قتل الكفار» أي المشروع لأجل أن يحصل قتل الكفار لأجل كفرهم أي كالحفظ المقصود من ترتيب قتل الكفار على كفرهم وعلى القياس فليتأمل، ثم رأيت ماساً نقله عن شيخنا الشهاب.

قوله: **(ليفيد أن كلاً منهما دون ما قبله)** قال شيخنا الشهاب: هذا يفيدك أن ما تقرر في العربية من أن الراجح كون المتعاطفات وإن كثرت معطوفة على الأول خاص بالواو وهو ظاهر انتهى وأقول.[1] قوله: **(فالنفس الخ ثم قوله والحاجي كالبيع والإجارة)** قال شيخنا الشهاب: بذلك على أن المراد بالمناسب في عبارته السابقة أي قوله «والمناسب ضروري الخ» نفس الحكمة المقصودة من الوصف المناسب أو هو باعتبارها لا نفس الوصف فقط. قال العضد في هذا المقام: للمناسب تقسيمات باعتبار إفضائه إلى المقصود وباعتبار اعتبار الشارع. ثم قال ابن الحاجب: والمقاصد ضربان. قال العضد: هذا ثاني تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه، والمقاصد التي شرع لها الأحكام ضربان: ضروري وغير ضروري الخ. انتهى إذا علمت ذلك فحفظ الدين هو الحكمة المقصودة من ترتب الحكم بمعنى المحكوم به وهو القتل على الوصف المناسب وهو الكفر وقس على ذلك نظائره الآتية. ثم التعبير بالكاف يقتضي عدم انحصار الضروري في المذكورات وكأن وجهه ما سيأتي في الحاجي من أنه قد يكون ضرورياً كالإجارة لتربية الطفل انتهى. لكن قال شيخ الإسلام: قوله «كحفظ الدين الخ» الكاف فيه استقصائية لأن الكليات المرادة هنا محصورة فيما ذكره انتهى. وقد يمنع أن المراد هنا بالضروري مجرد الكليات قوله: **(فالمال)** أقول: قد يستشكل جعل حفظ المال من الضروري والبيع من الحاجي مع أن ضرورية المال إنما هي لتوقف المعيشة عليه، وحينئذ فأي فرق بين المال الذي في يده والمال الذي يراد تحصيله بالبيع، ولم كان حفظ الأول ضرورياً دون الثاني مع التوقف على كل منهما

---

(١) بياض في الأصل.

وعطفه بالواو إشارة إلى أنه في رتبة المال وعطف كلاً من الأربعة قبله بالفاء لإفادة أنه

فليتأمل. واحتمال الاستغناء عن البيع بنحو هبة وإعارة وتصدق إن منع ضرورية البيع لا غناء ذلك عنه فليمنع ضرورة حفظ ما بيده كذلك أيضاً فليتأمل.

قوله: (وعطفه بالواو وإشارة إلى أنه في رتبة المال) قال الكمال: الظاهر كما قال الزركشي أي يفصل فيقال من فوائد حفظ الأعراض صيانة الأنساب عن تطرّق الشك إليها بالقذف فيلحق بحفظ النسب فيكون بهذا الاعتبار أرفع من المال ومنها ما عدا ذلك وهو بهذا الاعتبار في رتبة المال ا هـ. لكن قوله «ومنها ما عدا ذلك وهو بهذا الاعتبار في رتبة المال» لا يوافق كلام الزركشي بل الموافق له ما في حاشية شيخ الإسلام حيث قال: قال الزركشي: والظاهر أن الأعراض تتفاوت فمنها ما هو من الكليات وهو الأنساب وهو أرفع مع الأموال فإن حفظها بتحريم الزنا تارة وبتحريم القذف المفضي إلى الشك في الأنساب أخرى، وتحريم الأنساب مقدّم على الأموال. ومنها ما هو دونها وهو دعاء الأنساب ا هـ. فقوله «ومنها ما هو دونها» أي ومن الأعراض ما هو دون الكليات فهو دون الأموال لا في رتبتها كما زعمه المصنف ا هـ. كلام شيخ الإسلام. ولا يخفى أن للمصنف أن لا يسلم أنه في الشق الأوّل أرفع من المال وأنه في الشق الثاني دون الأموال فلا يرد عليه ذلك. واعلم أن حفظ العرض بحد القذف كما تقرر، ومعلوم أن القذف عبارة عن الرمي بالزنا وحينئذ فقد يشكل تصوير الحالة التي ليس فيها تطرّق الشك في الأنساب حتى يكون في رتبة المال كما قاله الكمال، أو دونه كما قال شيخ الإسلام. تقريراً لما قاله الزركشي إذ الرمي بالزنا مطلقاً فيه تطرّق الشك المذكور. قد تصوّر تلك الحالة باللواط فإن المراد بالزنا ما يشمله وليس فيه ذلك التطرّق لأنه ليس محلاً للإيلاد وعلى هذا فقد يشكل كون العرض في هذه الحالة في رتبة المال أو دونه، لأن الإنسان المعتبر يتأثر بالقدح فيه باللواط ما لا يتأثر بفوات ماله خصوصاً مقدار ربع دينار ونحوه، وقد يحمل الزركشي القذف على مطلق الشتم ويريد بالحالة التي لا تطرّق فيها لما ذكر الشتم الذي ليس برمي بالزنا لكنه بعيد مع قوله «المشروع له حد القذف» أي أو التعزير فليتأمل. قال الكوراني: والحق أن قذف العرض لس في رتبة تلك الخمسة المحفوظ عليها في كل ملة وإن كان كبيرة شرع فيها الحد. والقول بأنّ القذف يؤدّي إلى الشك في النسب غلط من قائله لأنّ السبق الثابت شرعاً لا يتطرّق إليه الشك بقول القاذف الفاسق ا هـ. قلت: وفساد ما استدل به على ما تهور به من التغليط في غاية الظهور لأنه إن أراد بالشك الشك في الحكم الشرعي فهو غير مراد هنا، وإن أراد شك الناس في النسب في نفسه الذي هو المراد فزعمه عدم التطرّق المذكور زعم باطل لا يخفى بطلانه على عاقل للقطع باحتمال صدق القاذف الفاسق، بل صرّحوا بأنه قد يعتقد صدق الفاسق وجوّزوا التعويل على اعتقاد صدقه وأوجبوه في مواضع وذلك يوجب الشك قطعاً، بل يوجب ما هو أعلى من الشك قطعاً، وبهذا يظهر أن هذا الذي هوّل به باطل ساقط وأنه في هذا التغليط مخطىء غالط وبالله التوفيق.

دون ما قبله في الرتبة **(ويلحق به)** أي بالضروري فيكون في رتبته **(مكمله كحد قليل المسكر)** فإن قليله يدعو إلى كثيره المفوّت لحفظ العقل فبولغ في حفظه بالمنع من القليل والحد عليه كالكثير **(والحاجي)** وهو ما يحتاج إليه ولا يصل إلى حد الضرورة **(كالبيع فالإجارة)** المشروعين للملك المحتاج إليه ولا يفوت بفواته لو لم يشرعا شيء من الضروريات السابقة. وعطف الإجارة بالفاء لأن الحاجة إليها دون الحاجة إلى البيع **(وقد يكون)** الحاجي في الأصل **(ضرورياً)** في بعض الصور **(كالإجارة لتربية الطفل)** فإن ملك المنفعة فيها وهي تربيته يفوت بفواته لو لم تشرع الإجارة حفظ نفس الطفل. **(ومكمله)** أي الحاجي **(كخيار البيع)** المشروع للتروي كمل به البيع ليسلم عن الغبن **(والتحسيني)** وهو ما استحسن عادة من غير احتياج إليه قسمان **(غير معارض القواعد كسلب العبد أهلية الشهادة)** فإنه غير محتاج إليه إذ لو أثبتت له الأهلية ما ضر لكنه مستحسن في العادة لنقص

قوله: **(كحد قليل المسكر)** قال شيخنا الشهاب: الوصف المناسب في هذا المثال هو كون القليل يدعو إلى الكثير والحكم الحد المترتب عليه، والمقصود من شرع الحد الحفظ من الدعاء إلى المفوت وهذا الحفظ مكمل لحفظ العقل أي مؤكد له ومبالغ فيه بسببه، وقد أشار الشارح إلى المناسب بقوله «فإن قليله يدعو إلى المقصود بقوله فبولغ في حفظه بالمنع والحد فجعل المبالغة مسببة عن الحد وما عطف عليه الحد» اهـ. قوله: **(كالإجارة لتربية الطفل)** أي كمقصود الإجارة لتربية الطفل وكذا الباقي قوله: **(كمل به البيع)** قال شيخنا العلامة: ينبغي أن يقال كمل به الملك إذ هو الحاجي فيطابق قوله «ومكمل الحاجي» وأقول: قوله «اذ هو الحاجي» فيه إشارة إلى أنّ قول المصنف «كالبيع» فالإجارة ليس مثالاً لنفس الحاجي كما هو ظاهر العبارة بل مثال للحكم الذي شرع لمناسب حاجي هو الملك كما أشار إليه الشارح بقوله «المشروعين للملك المحتاج إليه». فقوله هنا «كمل به البيع» على حذف المضاف أي مقصود البيع أي المقصود من شرعه بدليل ما قدّمه فلا إشكال فتأمّل قوله: **(والتحسيني قسمان)** أقول: فيه إشارة إلى أنّ خبر التحسيني قوله «غير معارض القواعد» وما عطف عليه لا قوله «كسلب العبد الخ» «وغير معارض القواعد» صفة للمبتدإ ووجهه أنه لو أعرب قوله «غير معارض» صفة وجعل الخبر «كسلب» صار المقصود بالذات التمثيل والتقسيم تابعاً غير مقصود وهو خلاف اللائق لأن التقسيم أهم وأولى بالاعتناء من التمثيل بخلاف ما إذا جعل «غير» خبراً فإنه يصير المقصود بالذات هو التقسيم كما هو اللائق كما تقرّر. وبما ذكرنا يظهر أنه لم يرد بقوله «قسمان» أن الخبر مقدّر وإنما أشار بذكره إلى أنّ الخبر هو قوله «غير معارض القواعد» مع ما عطف عليه وهو قوله «والمعارض»، وحينئذ يظهر اندفاع ما أطالوا به فراجعه.

قوله: **(كسلب العبد أهلية الشهادة)** قال شيخنا الشهاب: هذا المثال والذي بعده يعسر فيهما تحقق الوصف المناسب والمقصود منه والحكم فكأنهما مثالان لمطلق التحسيني مع قطع النظر

الرقيق عن هذا المنصب الشريف الملزم بخلاف الرواية **(والمعارض كالكتابة)** فإنها غير محتاج إليها إذ لو منعت ما ضر لكنها مستحسنة في العادة للتوسل بها إلى فك الرقبة من الرق وهي خارمة لقاعدة امتناع بيع الشخص بعض ماله ببعض آخر إذ ما يحصله المكاتب في قوّة ملك السيد له بأن يعجز نفسه **(ثم المناسب)** من حيث اعتباره أقسام لأنه **(إن اعتبر بنص أو إجماع عين الوصف في عين الحكم فالمؤثر)** لظهور تأثيره بما اعتبر به. مثال الاعتبار بالنص تعليل نقض الوضوء بمس الذكر فإنه مستفاد من حديث الترمذي وغيره «من مس ذكره فليتوضأ»[1] ومثال الاعتبار بالاجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر فإنه مجمع عليه **(وإن لم يعتبر)** عين الوصف في عين الحكم **(بهما)** أي بالنص والإجماع **(بل)** اعتبر **(بترتيب الحكم على وفقه)** فقط أي الوصف حيث ثبت الحكم معه **(ولو)** كان الاعتبار بالترتيب **(باعتبار**

عن استيفاء كل ذلك بخلاف الأمثلة السابقة فإن ذلك ممكن فيها، ومدخول الكاف فيها هو الحكم بمعنى المحكوم به كما أشار إليه الشارح فيما مرّ بقوله المشروع هذا: ويمكن أن يقال بأنهما أيضاً على أسلوب ما قبلهما بأن يقال: شرع كل من سلب الأهلية ومن الكتابة لنقص الرقيق عن المنصب الملزم والتوصل إلى فك الرقبة من الرق ليحصل الجري على ما ألف من محاسن العادات، ويشهد لذلك قول العضد في المثال الأوّل لكنه أي العبد سلب ذلك أي الأهلية لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجري على ما ألف من محاسن العادات أن يعتبر في المناصب المناسبة ا هـ. وعليه ففائدة الحكم على السلب والكتابة بالاستحسان في كلام الشارح وغيره أن شرعهما يفيد الجري على المستحسن فيكون الجري نفسه حسناً ا هـ. قوله: **(حيث ثبت الحكم معه)** قال شيخنا العلامة: هو تفسير للترتيب. قال العضد: أما المعتبر فإما أن يثبت اعتباره بنص أو إجماع أو لا، بل يترتب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل، ومن هذا يعلم أن الترتيب مثبت للاعتبار لا أنه محقق لماهيته كما يفهمه كلام الشارح ا هـ. وأقول: ما زعمه من إفهام كلام الشارح أن الترتيب محقق لماهية الاعتبار ممنوع فعليك بترك التقليد وبالتأمّل في عبارة الشارح تعرف الحق والله المستعان.

قوله: **(ولو كان الاعتبار بالترتيب)** أقول: لا يخفى أن المراد بالاعتبار في هذا المقام إثباتاً ونفياً اعتبار الشارع وأن المراد ثبوت الاعتبار، ولهذا عبر العضد بقوله: وهو أي التقسيم الثالث بحسب اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار أي بحسب اعتبار الشارع أربعة أقسام: مؤثر وملائم وغريب ومرسل. وذلك إما معتبر شرعاً أو لا. أما المعتبر فإما أن يثبت اعتباره شرعاً بنص أو إجماع أو لا، بل بترتب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل. فإن ثبت

(١) رواه البخاري في كتاب الصلاة باب ٩. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٦٩. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٦١. الموطأ في كتاب الطهارة حديث ٦٠، ٦١. أحمد في مسنده (٢٢٣/٢) (١٩٤/٥).

جنسه في جنسه) أي جنس الوصف في جنس الحكم بنص أو إجماع كما يكون باعتبار عينه في

أي اعتباره شرعاً بنص أو إجماع فهو المؤثر، وإن ثبت أي اعتباره شرعاً لا بهما بل بترتيب الحكم على وفقه فقط الخ. وحينئذ فقول المصنف «إن اعتبر بنص أو إجماع الخ» معناه إن ثبت بسبب نص أو إجماع اعتبار عين الوصف في عين الحكم. وقوله «وإن لم يعتبر بهما الخ» معناه وإن لم يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص أو إجماع. وقوله «بل اعتبر بترتيب الحكم على وفقه» معناه بل ثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيب الحكم على وفقه، وقول الشارح «ولو كان الاعتبار» معناه ولو كان ثبوت الاعتبار أي اعتبار عين الوصف في عين الحكم فلفظ الاعتبار فيه إشارة إلى مضمون قول المصنف «بل اعتبر» أي هو أي ما ذكر أي عين الوصف في عين الحكم. وقوله «بالترتيب» معناه بترتيب الحكم على وفق الوصف فلفظ «الترتيب» إشارة إلى مضمون قول المصنف «ترتيب الحكم على وفقه» من قوله «بترتيب الحكم على وفقه» وقد ظهر بما تقرّر أنّ الشارح علق هذه المبالغة وهي قول المصنف «ولو الخ» بقول المصنف «بل اعتبر بترتيب الحكم الخ». أعني الذي المجموع هذا المقيد الذي هو اعتبر مع قيده الذي هو بترتيب الخ. لا بهذا القيد وحده.

والمعنى حينئذ أن ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيبه الحكم على وفقه ثابت بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس الوصف في جنس الحكم، وهذا مما لا توقف لمتأمّل في صحته واستقامته لأن اعتبار الجنس في الجنس يتضمن ترتيب الحكم على وفق الوصف وترتيب الحكم على وفق الوصف يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم. وظاهر أن من لازم ذلك أن اعتبار الجنس في الجنس يثبت اعتبار العين في العين بسبب ترتيب الحكم على وفقه، وذلك لأن ثبوت اعتبار الجنس في الجنس سبب في ثبوت ترتيب الحكم على وفق الوصف وثبوت ذلك الترتيب سبب في ثبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم فيكون ثبوت اعتبار الجنس في الجنس سبباً في ثبوت اعتبار العين في العين بسبب ثبوت الترتيب المذكور لأن ما هو سبب في الواسطة لشيء فهو سبب في ثبوت ذلك الشيء بواسطة ثبوت تلك الواسطة. وإذا تقرّر ذلك علمت أن قول الشارح في تقدير كلام المصنف «ولو كان ذلك الاعتبار بالترتيب باعتبار جنسه في جنسه» في غاية من الصحة والحسن لأن معناه ولو كان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيب الشارع الحكم على وفقه بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس الوصف في جنس الحكم. وحاصله أن ثبوت اعتبار الشارع الجنس في الجنس والمتضمن لترتيب الحكم على وفق الوصف سبب في ثبوت اعتبار العين في العين بسبب الترتيب على الوفق لأن الثبوت الأوّل لما تضمن الترتيب الذي هو سبب في الثبوت الثاني كان ـ أعني الثبوت الأول ـ سبباً في حصول الثبوت الثاني لسبب ذلك الترتيب، والمراد أن العلم بأحد الثبوتين سبب في العلم بالثبوت الآخر، فالعلم بالثبوت الأوّل سبب في العلم بالثبوت الثاني لتضمنه

....

العلم بالترتيب الذي هو سبب في العلم بالثبوت الثاني، فالعلم بالثبوت الأوّل سبب في العلم بالثبوت الثاني بسبب العلم بالترتيب مثلاً العلم بثبوت اعتبار جنس القتل العمد العدوان في جنس القصاص حيث اعتبر في القتل بمحدّد بالإجماع سبب في العلم بترتيب القصاص على القتل المذكور والعلم بذلك الترتيب سبب في العلم بثبوت اعتبار القتل بمثقل في القصاص، وهذا المعنى لا غبار عليها ولا شبهة في صحته كما ترى.

فإن قلت: نعم لا إشكال في صحة هذا المعنى واستقامته لكن يمكن إسقاط لفظ الاعتبار والاقتصار على قوله «ولو كان الترتيب باعتبار جنسه في جنسه» لترجع المبالغة للقيد وحده أعني ترتيب الحكم على وفقه في قوله «بترتيب الحكم الخ» فزيادة لفظ الاعتبار مستغني عنها وإن استقام المعنى معها أيضاً تبين فما وجه زيادتها؟ قلت: وجهها أن رجوع المبالغة للحكم المقصود بالذات في الكلام أولى من رجوعها للحكم التابع فيه والاعتبار هو المقصود بالذات في الكلام بخلاف الترتيب لوقوعه قيداً، وشأن المقيد أن يكون هو المقصود بالذات، والقيد أن لا يكون مقصوداً بالذات بل تابعاً، وأيضاً فالدليل في الحقيقة على اعتبار العين في العين اعتبار الجنس في الجنس مثلاً، وأما الترتيب على وفقه فهو بحسب المعنى بيان لوجه الدلالة وكأنه قيل اعتبار الجنس في الجنس مثلاً يدل على اعتبار العين في العين. ووجه الدلالة أن اعتبار الجنس في الجنس في ضمنه ذكر العين مع العين وذكرها معها يدل على عليتها فيها والمبالغة بالدليل على المدلول أولى من المبالغة به على وجه الدلالة لأنه ـ أعني الدليل ـ هو العمدة في الإثبات، فالاهتمام ببيان وجوه الدليل آكد. وأيضاً فاعتبار الجنس في الجنس مثلاً يثبت المجموع أعني اعتبار العين في العين بترتيب أحدهما على وفق الآخر فإنه يفيد اعتبار العين في العين ضمناً وذكر أحدهما مع الآخر كذلك، فالأوفق المبالغة به على المجموع، وأما المبالغة به على جزء المجموع مع تعلقه بالآخر وإثباته إياه أيضاً فغير موجه.

وإذا علمت ذلك وأحسنت التأمّل فيه علمت فساد التصويب الذي زعمه شيخنا العلامة حيث قال: الصواب ولو كان الترتيب بإسقاط الاعتبار لأن اعتبار العين في العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس في الجنس مثلاً، وكان الداعي إلى ما ارتكبه الشارح الخ. ما ذكره وأنه لا منشأ لذلك التصويب إلا الوهم المحض. ووجه ذلك الفساد والوهم أنه لا مزيد عليه صحة ما قاله الشارح وحسنه، وأن قوله «لأن اعتبار العين في العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس في الجنس» لا ينافي ما ذكره الشارح بل يوافقه ويحققه، وذلك لأنه إذا كان اعتبار العين في العين ثابتاً بالترتيب وكان الترتيب ثابتاً باعتبار الجنس في الجنس كان ثبوت اعتبار العين في العين بالترتيب بسبب اعتبار الجنس في الجنس، لأن حاصل ما ذكره أن اعتبار الجنس في الجنس سبب السبب، ولا شك أنّ سبب السبب سبب في حصول المسبب عن السبب كما تقدّم مبسوطاً وهذا عين ما ذكر الشارح كما هو جلي بأدنى تأمل، فالاستدلال به على تصويب خلافه

جنسه أو العكس كذلك الأولى من المذكور كما أشار إليه بـ«لو» (فالملائم) لملائمته للحكم فأقسامه ثلاثة: مثال الأوّل أي اعتبار العين في العين بالترتيب وقد اعتبر العين في الجنس تعليل ولاية النكاح بالصغر حيث ثبتت معه وإن اختلف في أنها له أو للبكارة أو لهما، وقد اعتبر في جنس الولاية حيث اعتبر في ولاية المال بالإجماع كما تقدّم. ومثال الثاني أي

من الفساد الواضح بمكان أيّ مكان فإن قلت: بل بين ما ذكره الشارح وما ذكره الشيخ فرق ظاهر لأن الشارح علق المبالغة بمجموع القيد والمقيد والشيخ علقها بالقيد وحده. قلت: هذا لا يقتضي تفاوتاً في حاصل المعنى ولا يصحح تصويب إسقاط لفظ الاعتبار بل يعين إثباته، ولا يصحح ما نسبه إلى الشارح مما سيأتي الكلام عليه كما لا يخفى كل ذلك بأدنى تأمّل. فإن قلت: فما وجه اختيار الشارح ما ذكره؟ قلت: قد تقدّم ذلك قريباً مبسوطاً، وهذا كله بناء على أن الشيخ أراد ما قررناه في معنى قول الشارح «ولو كان الاعتبار بالترتيب» وإلا بأن حمله على أن الباء في بالترتيب معدية للاعتبار حتى يكون المعنى ولو كان اعتبار الترتيب فهو غلط واضح لأنه خلاف المراد قطعاً والله أعلم. وأما قوله «وكان الداعي الخ» وما زعمه فيه من أن الشارح فهم أن المراد بقوله «بترتيب» هو اعتبار المجتهد العين في العين الخ. فهو تقوّل على الشارح بما هو منه بريء وبما لا ضرورة ولا حاجة له إليه في كلامه لما تبين في تقرير كلامه من غير تكلف فيه بما لا مزيد عليه للعاقل من استقامته وحسنه ورجحانه على تقدير حمل الاعتبار في هذا المقام إثباتاً ونفياً على اعتبار الشارع، ولعمر الله إن ذلك كله مما لا يمتري فيه متأمّل ولا يتوقف فيه متمهل، ولكن مفاسد الشغف بالاعتراض مع بلية العصبية مما يضيق عنها نطاق الحصر. والحاصل أن هذا التصويب خلاف الصواب وأن الاستدلال عليه بما ذكره في غاية الفساد، وأنّ نسبة الفهم الذي ذكره إلى الشارح مع براءته منه واستغنائه عنه مما لا يليق بالعاقل ولا يرتضيه لنفسه فاضل. على أن فيما اعترف به من فساد هذا الفهم الذي زعمه على الشارح مخالفة لما وقع فيه قبل ذلك من تفسيره قول المصنف «بترتيب الحكم على وفقه» بقوله: أي أن اعتبار المجتهد عين الوصف في عين الحكم حاصل من ترتيب الشارع الحكم الخ. حيث حمل الاعتبار فيه على اعتبار المجتهد، والحق حمله على اعتبار الشارع كما يدل عليه ما تقدّم عن العضد وبالله المستعان.

قوله: (مثال الأوّل الخ) فإن قلت: لم ذكر في المثال الأوّل والثالث قوله «حيث ثبت معه» وتركه في الثاني؟ قلت: يمكن أن يوجه بالاهتمام به فيهما إذ لو سكت عنه في الأوّل ربما ظنّ عدم صحة التمثيل إذ الصغر ليس هو العلة بل البكارة أو المجموع كما قيل به فنبه على أن هذا الاختلاف لا يضر لأن المقصود ذكره معه وقد وجد، ولا يضر الاختلاف في أنه العلة أوّلاً وفي الثالث يوهم عدم صحة التمثيل لانتفاء هذا الحكم عن أبي حنيفة فاهتم ببيان الثبوت معه لدلالة الدليل عليه ولا اعتداد بالمخالفة فيه. وأما الثاني فاكتفى بقوله «فيه على قول» فليتأمّل قوله: (وقد اعتبر في جنس الولاية) قال شيخنا الشهاب: كأنهم نظروا إلى مجرّد تعليل الولاية بالصغر وقطعوا

اعتبار العين في العين وقد اعتبر الجنس في العين تعليل جواز الجمع في الحضر حالة المطر على القول به بالحرج، وقد اعتبر جنسه في الجواز في السفر بالإجماع. ومثال الثالث أي اعتبار العين في العين وقد اعتبر الجنس في الجنس تعليل القصاص في القتل بمثقل بالقتل العمد العدوان حيث ثبت معه، وقد اعتبر جنسه في جنس القصاص حيث اعتبر في القتل بمحدّد بالإجماع **(وإن لم يعتبر)** أي المناسب **(فإن دل الدليل على إلغائه فلا يعلل به)** كما في مواقعة الملك فإن حاله يناسب التكفير ابتداء بالصوم ليرتدع به دون الإعتاق إذا يسهل عليه بذل المال في شهوة الفرج، وقد أفتى يحيى بن يحيى المغربي ملكاً جامع في نهار رمضان بصوم شهرين متتابعين نظراً إلى ذلك لكن الشارع ألغاه بإيجابه الإعتاق ابتداء من غير تفرقة بين ملك وغيره، ويسمى هذا القسم بالغريب لبعده عن الاعتبار. **(وإلا)** أي وإن لم يدل

النظر عن المال إذ لو كان خصوص المال ملحوظاً في المعلول لم ينهض هذا حجة على اعتبار الصغر في ولاية النكاح ا هـ. قوله: **(حيث اعتبر في القتل بمحدّد)** أقول: أي في القصاص في القتل بمحدد أو في قصاص القتل بمحدّد بقرينة قوله قبله «وقد اعتبر جنسه في جنس القصاص» لأنه وقع بياناً له واستدلالاً عليه. فقوله «في القتل بمحدّد» بيان لقوله «في جنس القصاص» فمعناه في باب القتل بمحدّد أو في قصاص القتل بمحدّد بقرينة أنه بيانه. فغاية الأمر أن في الكلام حذفاً مع قرينة عليه ومثله شائع ذائع كثيراً لوقوع في أفصح الفصيح لا محذور فيه بوجه. فقوله شيخنا العلامة «الأحسن أن يقول حيث اعتبر في القصاص بالقتل بمحدّد» لمطابقة قوله «وقد اعتبر جنسه في جنس القصاص» إن أراد به أن الأحسن التصريح بذلك لم يصح التعليل بقوله «لمطابقة قوله الخ» إذ المطابقة غير متوقفة على التصريح كما لا يخفى، وإن أراد وجوب ذلك في أداء المعنى وأن ما قرّرنا به كلام الشارح ليس معناه ولا ظاهراً منه مطلقاً فمنعه في غاية الوضوح. ولا يقال ما قرّرت به كلامه فاسد لتضمنه جعل المبين قرينة على البيان والواجب العكس لأنا نقول: إنما يجب في البيان بمعنى التفسير لا بمعنى الإثبات كما هنا فلا محذور حينئذ في جعل المبين قرينة على تفسير بيانه، ومثل ذلك غير عزيز عند من له ممارسة لفنون الكلام المعتد به على أنا ما جعلنا المبين هو القرينة على البيان بل جعلنا سياق البيان هو القرينة على ذلك ولا شبهة للإشكال في ذلك فتأمّله قوله: **(وإن لم يعتبر)** أي المناسب أي لا بنص ولا إجماع ولا غيرهما مما مرّ. قال شيخنا الشهاب: والمراد عدم دليل يدل على اعتباره لا أنّ الدليل دل على عدم اعتباره بدليل ما سيأتي عند قول المتن «وإلا فهو مرسل» ا هـ.

قوله: **(وإلا)** أي وإن لم يدل الدليل على إلغائه إلى قوله «فهو المرسل». قال شيخ الإسلام: محله ليجري فيه الخلاف الآتي إذا علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو عكسه أو جنسه في جنس الحكم وإلا فهو مردود اتفاقاً كما ذكره العضد تبعاً لابن الحاجب ا هـ. وأقول: لا يخفى مناقضة هذا الكلام لتفسيره قول المصنف «وإن لم يعتبر الذي هذا قسم منه» بقوله «أي لا

الدليل على إلغائه كما لو لم يدل على اعتباره **(فهو المرسل)** لإرساله أي اطلاقه عما يدل على اعتباره أو إلغائه ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح. **(وقد قبله)** الإمام **(مالك مطلقاً)** رعاية للمصلحة حتى جوّز ضرب المتهم بالسرقة ليقر وعورض بأنه قد يكون بريأ وترك الضرب لمذنب أهون من ضرب بريء **(وكاد إمام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير)** أي قرب من موافقته ولم يوافقه **(وردّه الأكثر)** من العلماء **(مطلقاً)** لعدم ما يدل على اعتباره (و) ردّه **(قوم في العبادات)** لأنه لا نظر فيها للمصلحة بخلاف غيرها كالبيع والحد **(وليس منه مصلحة ضرورية كلية قطعية لأنها مما دل الدليل على اعتباره فهي حق قطعاً واشترطها الغزالي للقطع بالقول به لا لأصل القول به)** فجعلها منه مع القطع بقبولها

بنص ولا إجماع ولا ترتيب الحكم على وفقه» اهـ. فإنه يلزم منه تقييد المرسل بانتفاء ترتيب الحكم على وفقه لا باعتبار جنسه في جنسه، ولا باعتبار عينه في جنسه، ولا باعتبار جنسه في عينه كما تقدّم تقرير الترتيب بذلك. فإذا قيد هنا بذلك أيضاً كما قاله لزم من ذلك أنه مقيد بذلك وغير مقيد به. وقد يجاب بحمل الجنس فيما قيد به هنا على الجنس البعيد وفي نفيه فيما سبق الذي هو مقتضي المتن على الجنس القريب أخذاً مما نقله الكمال في تقرير كلام ابن الحاجب فراجعه. فإن قلت: لا إشكال على شيخ الإسلام وإن لم نرتكب الحمل المذكور لأن الذي نفاه أوّلاً هو اعتبار العين في العين بالترتيب أي ترتيب الجنس على العين أو عكسه أو الجنس على الجنس، والذي أثبته هنا اعتبار العين في الجنس أو عكسه أو الجنس في الجنس ولم يتعرّض لاعتبار العين في العين فلا تناقض. قلت: اعتبار الترتيب بأحد الأقسام الثلاثة يدل على اعتبار المعنى في العين أخذاً من كلام المصنف السابق وتقريره فليتأمّل قوله: **(جوّز ضرب المتهم)** وهذا الجواز هو الحكم وتوقع الإقرار هو المصلحة المرسلة. قال شيخنا الشهاب: المراد به أي بالمتهم عندهم المعروف بذلك قوله: **(أي قرب من موافقته ولم يوافقه)** قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب: يفهم منه أن كاد تدل على أنّ خبرها منفي إذا كانت مثبتة وهو قول مشتهر بين النحاة وإن كان التحقيق عند جماعة أنها لا تدل على نفيه ولا إثباته اهـ. وأقول: زعم أنه يفهم منه ما ذكر ممنوع لأن قوله «ولم يوافقه» كما يحتمل أن يكون لبيان أنّ هذا النفي من جملة مدلولها يحتمل أن يكون زائداً على مدلولها قصد به بيان الواقع هنا ولا نسلم رجحان الاحتمال الأوّل على الثاني قوله: **(فجعلها منه الخ)** قال شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة: يفيد أن قول المتن «واشترطها الغزالي الخ» بمنزلة أن يقول خلافاً للغزالي فقوله «فجعلها» مقابل قوله «وليس منه» زاد شيخنا الشهاب: لكن انظر ما مذهب الغزالي في المرسل إذا لم تكن المصلحة بهذه الصفات، هل يقول به كمالك أم لا؟ اهـ. وأقول: قد يفهم قول المصنف «لا لأصل القول به» أنه يقول به وهو ظاهر تقرير الكمال لكن اقتصار الشارح على قوله «فجعلها منه مع القطع بقبولها» قد يفهم عدم قول به.

قال **(والظن القريب من القطع كالقطع)** فيها. مثالها رمي الكفار المتترسين بأسرى المسلمين في الحرب المؤدي إلى قتل الترس معهم إذا قطع أو ظنّ ظناً قريباً من القطع بأنهم لو لم يرموا استأصلوا المسلمين بالقتل الترس وغيره، وبأنهم إن رموا سلم غير الترس فيجوز رميهم لحفظ باقي الأمّة بخلاف رمي أهل قلعة تترسوا بمسلمين فإن فتحها ليس ضرورياً ورمي بعض المسلمين من السفينة في البحر لنجاة الباقين فإنّ نجاتهم ليس كلياً أي متعلقاً بكل الأمّة ورمي المتترسين في الحرب إذا لم يقطع أو يظنّ ظناً قريباً من القطع باستئصالهم المسلمين فلا يجوز الرمي في هذه الصور الثلاث وإن أقرع في الثانية لأن القرعة لا أصل لها في الشرع في ذلك. **(مسئلة المناسبة تنخرم)** أي تبطل **(بمفسدة تلزم)** الحكم **(راجحة)** على مصلحته **(أو مساوية)** لها **(خلافاً للإمام)** الرازي في قوله ببقائها مع موافقته على انتفاء

قوله: **(فيجوز رميهم لحفظ باقي الأمّة)** قال شيخنا العلامة: فيه بحث وذلك أن باقي الأمّة قبل حصول الرمي ليسوا كل الأمّة حتى يكون حفظهم كلياً أي متعلقاً بكل الأمّة، وإذا لم يكن حفظ الباقي كلياً قبل الرمي لم يجز الرمي إذ المجوّز إنما هو المصلحة الكلية ا هـ. وأقول: هذا بحث ضعيف وهو في المعنى مناقشة لفظية لما اشتهر من جعل الأكثر في حكم الكل في مسائل لا تحصى وخصوصاً إذا اقتضي المعنى ذلك كما هنا، ولأنهم أرادوا بالكلية ما يشمل مثل ما ذكر. وإنما البحث في أن قضية العبارة اعتبار استئصال جميع من عدا الترس من الموجودين في ذلك الوقت من الأمّة، وقضية ما في كتب الفروع اعتبار استئصال بقية الجيش فقط وقد يوجه قضية العبارة بأنه لما كان حفظ الأمّة بحفظ الجيش لأنه الدافع عنها والقائم بحفظها كما جرت به العادة كان استئصاله بمنزلة استئصال الجميع أو مظنة له فجعل في حكمه لكن هذا ظاهر إذا كان استئصال بقية الجيش بحيث يخشى معه على الأمّة بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كما لو لم يحضر الوقعة إلا بعض جيش الإسلام وكان من لم يحضر بحيث يحصل به الحفظ التام للأمّة. وقد تستشكل هذه المسئلة بمسئلة غرق السفينة إذا كان من بها جيش المسلمين إلا أن يفرق بأنّ استئصال الجيش في الحرب مما لا يمكن دفع مفسدته لما زعمه الكفار حينئذ إلى استئصال بقية المسلمين بنحو القتل والأسر قبل التمكن من تهيئة من يقوم مقابل الجيش ولا كذلك مسئلة الغرق فليتأمّل. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: وقوله «استأصلوا المسلمين» أي الحاضرين ومن بذلك الإقليم وعليه يحمل كلامه بعد كقوله «لحفظ باقي الأمر» ويجوز الأخذ بظاهر ذلك لأن استئصال البعض قد يستدعي استئصال الجميع ا هـ. ولا يخفى أنّ ظاهر الفروع الاكتفاء باستئصال بقية الحاضرين دون من بذلك الإقليم ولهذا قال الكمال: وظاهر ما في كتب الفروع تصوير المسئلة بقتال جيش المسلمين جيش الكفار وأن المخوف قتل جميع المسلمين الحاضرين للقتال مع حكاية خلاف في جواز رمي الترس ا هـ. ولينظر فيما لو كان الترس أكثر من بقية الحاضرين أو من أهل ذلك الإقليم أو قدرهم وفيما لو كان أقل لكنه الذي به الحماية

الحكم فهو عنده لوجود المانع وعلى الأوّل لانتفاء المقتضى (السادس) من مسالك العلة ما يسمى بالشبه كالوصف فيه المعرّف بقوله (الشبه منزلة بين المناسب والطرد) أي ذو منزلة بين

للإسلام كأمراء الجيش وأبطاله قوله: (السادس) ينبغي أن يجعل خبره مقدّراً تقديره ما يفهم مما يذكر أي من تعريف الشبه بمعنى الوصف إذ قد يفهم منه أنّ المسلك نحو كون الوصف بين المناسب والطرد.

قوله: (ما يسمى بالشبه كالوصف فيه) قال شيخنا الشهاب ما نصه: أي كما أن الوصف الكائن فيما يسمى بالشبة يسمى أيضاً بالشبه وهو المعرف، ثم معنى هذه العبارة أنّ نفس المسلك هو المسمى بالشبه المشتمل على الوصف المذكور المعرّف فما حقيقة ذلك إذا وكأنه ـ والله أعلم ـ تعيين الوصف المعرّف المذكور للعلية بإبداء التفات الشارع إليه في الجملة. وفي عبارة السعد ما يدل على أنّ كون الوصف شبهياً هو المسلك حيث قال: وتحقيق كونه أي الشبه من المسالك أنّ الوصف كما أنه قد يكون مناسباً فيظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبهياً فيفيد ظناً ما بالعلية، وقد ينازع في إفادته الظن فيحتاج إلى إثباته بشيء من مسالك العلة إلا أنه لا يثبت بمجرّد المناسبة ا هـ. وقوله «إلا أنه الخ» أي لأنه لو ثبت بمجرّد المناسبة كان من المناسب بالذات لا من الشبه. ثم رأيت في عبارة بعضهم مسمى الشبه كون الوصف شبيهاً وهو المسلك فالشبه اسم لذلك وللوصف الكائن شبهياً ا هـ. ومأخذه كلام السعد المذكور ا هـ. قلت: وقضية قوله «فيحتاج إلى اثباته بشيء من مسالك العلة» أن إثباته بنحو النص لا يخرجه من كونه شبهياً ولا يخرج قياسه عن كونه قياس شبه. وأدل منه على ذلك تعبير العضد بقوله «وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من الإجماع والنص الخ». وقضية ذلك أنّ القياس باعتبار الوصف الغير المناسب بالذات قياس شبه وأنّ نص الشارع على علية ذلك الوصف أو أجمعوا عليها، وأن في حجيته الخلاف الذي ذكره المصنف وقد يستشكل جريان القول بردّه مع ورود النص أو الإجماع على العلية اللهمّ إلا أن يقال: النص على العلية لا يستلزم تعدّيها حتى يتأتى القياس. ويحتمل ولعله أقرب أنه حيث ورد النص أو الإجماع على العلية خرج القياس على كونه قياس الشبه الذي هو محل هذا الخلاف فليراجع.

تنبيه: ينبغي أن يتأمّل في نحو مجرّد الاسم اللقب والوصف اللغوي مما تقدّم أنه يجوز التعليل به هل يكون من المناسب بالذات حتى يكون قياساً من قياس المعنى أو من المناسب بالتبع حتى يكون من قياس الشبه أو لا يكون من واحد منهما فيكون قسماً آخر غيرهما وغير الطرد؟ فيه نظر والأوّلان في غاية البعد وأوّلهما أشد بعداً فليحرّر.

قوله: (منزلة بين المناسب والطرد) أقول: المراد المناسب بالذات كما يصرّح به كلام الشارح ثم يحتمل تفسير تلك المنزلة بالمناسبة بالتبع فيوافق تفسير القاضي الآتي ويكون الخلاف في مجرّد العبارة لا في المعنى. ويحتمل وهو ظاهر كلام المصنف والشارح تفسيرها بأعم من

منزلتيهما فإنه يشبه الطرد من حيث إنه غير مناسب بالذات، ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع إليه في الجملة كالذكورة والأنوثة في القضاء والشهادة. قال المصنف: وقد تكاثر التشاجر في تعريف هذه المنزلة ولم أجد لأحد تعريفاً صحيحاً فيها (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (هو المناسب بالتبع) كالطهارة لاشتراط النية فإنها إنما تناسبه بواسطة

المناسب بالتبع فيكون أعم من تفسير القاضي، ويحتمل تفسيرها بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها وهو ما رجحه في الأحكام فإنه قال: ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها وذلك أن الوصف المعلل به إما أن تظهر فيه المناسب أو لا إلى أن قال: وإن لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهله فإما أن يكون مع ذلك مما لم يؤلف من الشارع الالتفات إليه في شيء من الأحكام أو هو مما ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام. فإن كان من الأول فهو الطردي وإن كان من الثاني فهو الشبهي فهو مشابه للمناسب في أنه غير مجزوم بنفي المناسبة عنه، ومشابه للطردي في أنه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه فهو دون المناسب وفوق الطردي. ثم ذكر أنه أقرب إلى قواعد الأصول وأنه الذي ذهب إليه أكثر المحققين قال: ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر. ا هـ باختصار في جميع ذلك. وعلى هذا يكون مبايناً لمذهب القاضي إن أراد بالمناسبة في قوله «وإن لم تظهر فيه المناسبة» في قوله «فهو دون المناسب الخ» أعم مما بالذات وما بالتبع كما هو المناسب لما أفهمه صنيعه من مباينة هذا لمذهب القاضي بل المناسب لقوله «ويليه في القرب مذهب القاضي» الدال على أنه أقرب من مذهب القاضي أن يريد المناسبة بالذات فقط فيكون محتملاً للمناسبة بالذات بخلافه على مذهب القاضي، وما احتمل المناسبة بالذات أرفع مما لم يحتملها وإن ناسب بالتبع، وقد يستشكل أقربيته منه مع صدق قولكم المناسبة باحتمال انتفاء المناسبة مطلقاً لكن كلام الشارح كالمصنف لا يوافق ذلك فأن المتبادر من قول المصنف قوله «بين المناسب والطرد» الجزم بانتفاء المناسبة بالذات عنه وهو كالصريح من قول الشارح من حيث إنه غير مناسب بالذات فليتأمل.

قوله: (وقال القاضي هو المناسب بالتبع) فيه أمور: الأول قال شيخنا العلامة: القياس بهذا المناسب هو القياس المسمى بقياس الدلالة وهو الجمع بما يلازم العلة ا هـ. وأقول: فيه نظر لما سيأتي قريباً عن شيخ الإسلام مما حاصله أن القياس بهذا المناسب قد يدخل في قياس العلة لشمول العلة في قياس العلة المناسب بالذات والمناسب بالتبع. والثاني أنه يحتمل أن يوجه تضعيف المصنف قول القاضي على ما دل عليه تأخيره عما اختاره ومقابلته به أن حاصله أن الشبه هو المستلزم للمناسب بالذات كما يصرّح به ما سيأتي عن الأحكام وغيره، وحينئذ فإن أراد القاضي أن المقصود الجمع بالمستلزم باعتبار نفسه من غير التفات للازم المناسب بالذات لم يصح لأنه مع وجود المناسب بالذات كيف يقطع النظر عنه ويعلل بغيره؟ وإن أراد المقصود الجمع بنفس اللازم المناسب بالذات فهذا ليس مما نحن فيه في شيء إذ الجمع بالمناسب بالذات

أنها عبادة بخلاف المناسب بالذات كالإسكار لحرمة الخمر **(ولا يصار إليه)** بأن يصار إلى قياسه **(مع إمكان قياس العلة)** المشتمل على المناسب بالذات **(اجماعاً فإن تعذرت)** أي العلة بتعذر

ليس من قياس الشبه في شيء. وإن أراد أن المقصود الجمع بالمستلزم باعتبار لازمه المناسب بالذات أي لدلالته عليه فكذلك إذ الجمع في الحقيقة إنما هو بالمناسب بالذات. غاية الأمر أنه اكتفى عن التصريح به بذكر ما يدل عليه فليتأمّل. والثالث أنّ المراد بالمناسب بالتبع المناسب بالاستلزام كما صرحوا به. قال في الأحكام: وذهب القاضي أبو بكر إلى تفسيره بقياس الدلالة وهو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب الحكم وسيأتي تحقيقه في موضعه انتهى. وقال الإسنوي: وإن لم يناسب بالذات بل بالتبع أي بالاستلزام فهو الشبه انتهى. وحينئذ فقد يشكل قول الشارح «كالطهارة لاشتراط النية» فإنها إنما تناسبه بواسطة أنها عبادة لأن حاصله أن الطهارة مستلزمة للمناسب لاشتراط النية وهو العبادة، ولا شك أن الطهارة عن النجس عبادة فهي متضمنه للمعنى المناسب الذي هو العبادة فلم لم يثبت الحكم وهو اشتراط النية فيها؟ وعبارة الإسنوي كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة يقاس عليه الوضوء فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية وإلا اشترطت في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث إنه عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية انتهى. ويقال عليها إذا كان المناسب لاشتراط النية جهة العبادة فهلا اشترطت في الطهارة عن النجس لتحقق تلك الجهة فيها لأنها عبادة لأنها تكون واجبة ومندوبة وكل من المندوب والواجب عبادة إلا أن يقال إنها من حيث هي لم توضع للتعبد وقد لا تكون واجبة ولا مندوبة كإزالتها عن أرضه فإنه قد يزيلها دفعاً للاستقذار بخلاف الوضوء مثلاً فإنه لا يقع إلا عبادة فهو موضوع للعبادة، ولا ينافي ذلك أن غسل الأعضاء قد يكون لمجرد التنظيف لأن غسلها على الوجه والترتيب الخاصين لا يكون إلا للتعبد ولا يراد به إلا ذلك بخلاف إزالة النجاسة.

قوله: **(مع إمكان قياس العلة)** قال شيخنا الشهاب: سيأتي آخر الباب انقسام القياس إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس راجع إلى معنى في الأصل فكان الأوّل هو المراد في عبارة المتن هنا غير أنك إذا حققت النظر تجد قياس الشبه هو قياس الدلالة وبه صرح سعد انتهى. وأقول: فيه نظر لأن قياس الدلالة الذي فسر به السعد قياس الشبه هو ما كانت علته مناسبة بالتبع كما قال في الأحكام ما نصه: وذهب القاضي أبو بكر إلى تفسيره أي الشبه بقياس الدلالة وهو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب الحكم انتهى. وقد صرح شيخ الإسلام آخر الباب بخلافه فقال ما نصه: وقياس العلة هنا شامل لما إذا كانت المناسبة في علته ذاتية وغير ذاتية فهو أعم من قياس العلة في قولهم ولا يصار إلى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة انتهى. وقضية ذلك شمول قياس العلة في هذا الآتي لقياس الشبه إذا فسر بقياس الدلالة بهذا المعنى لأن حاصل هذا الآتي أن مهما فرض علة سواء كان مناسباً بالذات أو

المناسب بالذات بأن لم يوجد غير قياس الشبه **(فقال الشافعي)** رضي الله عنه هو **(حجة)** نظراً لشبهة بالمناسب **(وقال أبو بكر الصيرفي و)** أبو اسحق **(الشيرازي مردود)** نظراً لشبهه بالطرد.

(وأعلاه) على القول بحجيته **(قياس غلبة الاشباه في الحكم والصفة)** وهو إلحاق فرع متردد

لا إن وقع الجمع بنفسه فهو قياس العلة، أو بلازمه أو حكمه أو أثره فهو قياس الدلالة. وقضية ذلك أن ما فرض من الشبه علة يجري فيه ذلك حتى إذا جمع بنفسه كان قياس علة أو للازمه أو حكمه أو أثره فقياس دلالة فليتأمل قوله: **(فإن تعذرت أي العلة بتعذر المناسب بالذات بأن لم يوجد غير قياس الشبه)** أقول فيه أمران: الأوّل أنه قد يقال هلا أسقط تاء التأنيث في «تعذرت» ليعود الضمير إلى قياس العلة فإنه أخصر وأظهر؟ وقد يجاب بأنه خشي حينئذ من توهم عود الضمير للشبه وإن اندفع بالتأمل في معنى الكلام. والثاني أن اعتبار تعذر المناسب بالذات خصوصاً مع قول «بأن لم يوجد غير قياس الشبه» صادق مع كون الجمع في القياس به نفسه أو بلازمه أو أثره أو حكمه، فيكون الحاصل أن قياس الشبه مؤخر عن قياس المناسب بالذات، سواء كان من قبيل قياس العلة أو من قبيل قياس الدلالة، لكن قد يستشكل تقديم قياس الدلالة حينئذ إن أريد تقديمه على قياس الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي بل وعلى ما تقدم عن الآمدي بل أولى لأنه قدمه على ما قاله القاضي فليتأمل إذ لا فرق في المعنى بين الجمع بلازم المناسب كما في قياس الدلالة وبين الجميع بما يستلزم المناسب كما في قياس الشبه على قول القاضي إذ مآل كل منهما هو الجمع بالمناسب غير أنه لم يصرح به لكن دل عليه بلازمه أو ملزومه فليتأمل.

قوله: **(وأعلاه قياس غلبة الأشباه الخ)** أقول فيه أمور: الأوّل أن الهاء في «أعلاه» عائدة على الشبه بمعنى الوصف وهو المصرح به في كلام المصنف أي وأعلى الشبه بمعنى الوصف لكنه على حذف مضاف والتقدير وأعلى قياساته أي القياسات المبنية عليه وهي التي جمع به فيها، ويدل على ذلك قوله قبله «ولا يصار إليه» فإن معناه لا يصار إلى الشبه لكن على حذف المضاف أي إلى قياس الشبه بدليل ما عقبه به من قوله «مع إمكان قياس العلة» فإنه ظاهر في أن المعنى لا يصار إلى قياسه، ولهذا قال الشارح «بأن يصار إلى قياسه». فغاية ما في الباب أن في الكلام مسامحة بحذف المضاف مدلولاً عليها بالقرينة ومثله شائع ذائع حتى في الكتاب العزيز والسنة الشريفة، بل هو مستحسن لما فيه من الاختصار بالحذف مع قرينة المحذوف فلا يسع عاقلاً إنكاره ولا التوقف فيه. وحينئذ فحاصل كلام المصنف أنه بين الشبه بمعنى الوصف وأشار ببيانه إلى بيانه بمعنى المسلك فإن تعريف الشبه بمعنى الوصف بأنه ذو المنزلة المخصوصة فيه إشارة إلى أن كون الوصف صاحب تلك المنزلة مما يثبت عليته فيكون ذلك الكون هو الشبه بمعنى المسلك، ثم بين حكم القياس المبني على الشبه فكأنه قال: هذا هو الشبه وحكم القياس المبني عليه كذا وهو معنى قوله «ولا يصار إليه» إلى آخره على ما تبين. ولا يخفى على عاقل أنه ليس في هذا الكلام

بين أصلين بأحدهما الغالب شبهه به في الحكم والصفة على شبهه بالآخر فيهما مثاله إلحاق العبد بالمال في إيجاب القيمة بقتله بالغة ما بلغت لأن شبهه بالمال

أن المصنف جعل قياس غلبة الأشباه من الشبه لما تبين واضحاً من أنه إنما جعله أعلى القياسات المبنية على الشبه. غاية الأمر أن في عبارته مساحمة بحذف المضاف مع قيام القرينة عليها ولا غبار على ذلك كما تبين. وثانيها أن الذي ينبغي أن الأعلى ماله أصل واحد لسلامته من المعارض كما قال شيخ الإسلام، يرد عليه أن أعلى قياس الشبه مطلقاً ما له أصل واحد لسلامة أصله من معارضة أصل آخر له، وقد يجاب بأن ذلك مفهوم بالأولى مما ذكره لما مرّ انتهى. وثالثها أن المفهوم من غلبة الأشباه أن الأشباه متعددة في الجانبين فيعتبر أكثرها ويبقى ما لو لم تتعدد من الجانبين بأن تعدد الشبه في أحدهما واتحد في الآخر أو اتحد فيهما فهل يصدق عليه غلبة الأشباه ويسمى بذلك اصطلاحاً؟ فيه نظر.

وعلى الجملة فظاهر إن المعتبر في الأوّل هو ما تعدد وفي الثاني هو الأقوى. ورابعها أنه لو سكت عما لو تعددت أشباه أحد الأصلين في الحكم فقط وتعددت أشباه الآخر في الصفة فقط فأيهما يقدم فيه نظر، ولا يبعد تقديم أشباه الحكم لكن لو كانت أشباه الصفة أكثر ففيه نظر. وخامسها دلالته على أن قياس غلبة الأشباه الذي هو إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بأكثرهما شبهاً به من قياس الشبه الذي الكلام فيه، وعليه نص المصنف في غير هذا الكتاب حيث قال في شرح المختصر كما حكاه عنه صاحب الجوهر الفريد: ثم اختلف القائلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره مطلقاً، ومنهم من شرط في اعتباره إرهاق الضرورة إلى الحكم في واقعة لا يوجد فيها إلا الوصف الشبهي، ومنهم من شرط في اعتباره أن يجتذب الفرع أصلان فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه ويسمونه والحالة هذه قياس غلبة الاشباه وهذا ما يدل عليه نص الشافعي وقد حكيت نصه في شرح المنهاج، ومنهم من يعتبر الأشباه الحكيمه ثم الراجعة إلى الصفة، ومنهم من يسوي بينهما، ومنهم من قال إنما يعتبر شبه الأحكام فقط دون شبه الصورة كردّ وطء الشبهة إلى النكاح في سقوط الحد ووجوب المهر لشبهة الوطء في النكاح في الأحكام ونقله ابن السمعاني عن أصحابنا ونقله غيره عن الشافعي رضي الله عنه، ومنهم من اعتبر شبه الصورة أيضاً كقياسنا الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة وقياسهم في حرمة اللحم. وقال الإمام فخر الدين قدّس الله روحه في المحصول: المعتبر حصول المشابهة فيما يظن أنه الحكم أو مستلزم ما هو علة الحكم، سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى.

ثم قال القاضي أبو حامد المروروذي في أصوله قدّس الله روحه: إنا لا نعني بقياس الشبه أن يشبه الشيء الشيء من وجه أو أكثر لأنه ليس في العالم شيء إلا وهو يشبه شيئاً آخر من وجه أو أكثر من وجه، ولكن نعني أنه لا يوجد شيء أشبه به منه فلا يوجد شيء أشبه بالوضوء من التيمم فيلحق به انتهى. فانظر قوله «ومنهم من شرط في اعتباره أن يجتذب الفرع أصلان» إلى آخره فإنه نص في أن قياس غلبة الأشباه من قياس الشبه الذي الكلام فيه وأن ذلك

متفق عليه بين القائلين به، وإنما اختلفوا فيما يعتبر منه حتى حصره بعضهم في هذا النوع. وقال في شرح المنهاج: واعلم أن صاحب الكتاب لم يصرح بذكر قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون الفرع متردداً بين أصلين لمشابهته لهما فيلحق بأحدهما لمشابهته له في أكثر صفات مناط الحكم ولعله ظنه قسماً من قياس الشبه أو هو هو وهو ظن صحيح، فالناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل أحد أنه قسيم للشبه بل إما قسم منه أو هو هو، وحينئذ يكون قضية كلام المصنف بقوله «ولم يعتبر القاضي مطلقاً» أن الخلاف جارٍ فيه وهذا الذي اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره، وقد صرح به القاضي في مختصر التقريب والإرشاد لإمام الحرمين. والذي تحصل لي من كلامه في هذا الكتاب أن في قياس الشبه مذاهب: أحدها إلى أن قال: والثالث أنه لا يعمل بالشبه إلا بشرطين: أحدهما ما ذكرناه من عدم إمكان المصير إلى قياس العلة. والثاني أن يجتذب الفرع أصلان فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه إلى أن ذكر أنه يحصل في قياس الشبه سبعة مذاهب: أحدها بطلانه إلى أن قال: والسابع اعتبار قياس غلبة الأشباه دون غيره انتهى. فانظر هذه النصوص الصريحة من هذا الإمام المقطوع بتقدمه في حفظ هذا الفن وإحاطته بقليله وكثيره وجليله وحقيره كما لا يمتري في ذلك أحد يعتد به على أن قياس غلبة الأشباه عندهم من أفراد قياس الشبه الذي الكلام فيه وأن منهم من قصر اعتبار قياس الشبه عليه وأنه لم يقل أحد أنه قسيم لقياس الشبه، بل الأمر منحصر في مذهبين: أحدهما أنه قسم منه. والآخر أنه هو دون غيره وبقوله السابق عن شرح المنهاج «وهذا الذي اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرّح به القاضي في مختصر التقريب» إلى آخره يبطل قول الاسنوي في شرح المنهاج «ومقتضى كلام المصنف أن القاضي خالف في الشبه وفي قياس الأشباه وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به ولس كذلك، فقد صرح الغزالي في المستصفى بأن قياس الأشباه ليس فيه خلاف» إلى أن قال: وكلام المحصول لا يرد عليه شيء فإنه نقل كلام القاضي في الشبه خاصة ولكن الذي أوقع المصنف في الوهم أن الإمام بعد فراغه من تفسير الشبه قال:

واعلم أن الشافعي رحمه الله يسمي هذا قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون الفرع واقعاً بين أصلين إلى آخر ما قال، فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم من تفسير الشبه وليس كذلك، بل هو إشارة إلى وقوع الفرع بين أصلين انتهى. إذ مع تصريح القاضي نفسه بذلك في مختصر التقريب لا معنى لرد ما اقتضاه كلام المنهاج ونسبته إلى الوهم بل يتعين الأخذ به، ووهم من نسبه إلى الوهم بل ما فهمه الإسنوي عن المحصول وهم فإن المفهوم من كلامه هو ما فهمه صاحب المنهاج ولهذا قال القرافي في شرح المحصول ما نصه: تنبيه قال التبريزي بعد ذكره للحدين اللذين في المحصول: وقيل هو الأخذ بأقوى الشبهين فجعل قول الشافعي تفسيراً ثالثاً وهو الظاهر من قول الشافعي انتهى. وعبارة الإمام في مختصر المحصول المسمى بالمنتخب: النوع الخامس الشبه. قال

....

القاضي أبو بكر: الوصف إن لم يكن مناسباً فإما أن يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته وإما أن لا يستلزم، فالأول هو الشبه والثاني طرد. وقال الشافعي: يسمى هذا القياس قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون الفرع إلى آخره. ولا يفهم من هذه العبارة إلا كون قول الشافعي المذكور تفسيراً للشبه المترجم عليه وهذا مما يبين مراده من عبارة المحصول.

وبما تقرر يعلم أن كون قياس غلبة الأشباه من قياس الشبه الذي الكلام فيه هو منقول الأئمة عند المصنف وناهيك بجلالته وتقدمه في حفظ هذا الفن على غيره، وأن فيه خلاف القاضي المشار إليه وحينئذ فلا غبار على المصنف في إدخاله في قياس الشبه ولا في إجرائه الخلاف فيه إذ لا محذور على أحد في الاقتداء بما فعل أئمة الفن واتباعهم فيه، ولا يرد عليه أن العضد والسعد أخذاً من الآمدي وغيره أخرجا قياس غلبة الأشباه عن قياس الشبه الذي الكلام فيه. أما أولاً فلأن المصنف غير مقلد لهما بل ولا لمن تقدمهما من الأصوليين كما علم من كلامه في غير موضع على أنه إنما خالف ما قالاه في ذلك عن قصد وعلم به كما لا يشتبه ذلك على عاقل، كيف وكلام الآمدي الذي هو مأخذهما بين عينيه فلا اعتبار بما قد يتوهم من أنه لم يطلع على ما قرراه على أنه لو فرض ذلك لم يؤثر مع نقله المسئلة عن نفس القاضي في مختصر التقريب كما تقدم. وأما ثانياً فلأنّ مخالفة العضد والسعد كالآمدي وغيره لا تمنع من اتباع الأئمة فيما صاروا إليه وإن فرض أن مخالفتهم أوجه معنى فكيف وما قالوه هو الأوجه كما قال شيخ الإسلام في قول العضد «إنّ حاصل هذا الفرع تعارض مناسبين رجح أحدهما أي فهو من مسلك المناسب لا من المسلك المسمى بالشبه» ما نصه: ولا يخفى أن شبه الوصف بمناسبين لا ينافي شبهه بالطردي أيضاً. فما فعله المصنف أي من جعله هذا الفرع نوعاً من قياس الشبه أقعد انتهى. وبذلك يظهر أن ما فعله المصنف هو الموافق للنقل والمعنى فهو الحقيق بالاعتبار عند ذوي الاستبصار وإذا علمت جميع ذلك علمت سقوط ما أطال به شيخنا العلامة هنا عن العضد والسعد. وقوله عقب ما حكاه عنهما ما نصه: فأنت تراهما كيف جعلا إلحاق فرع متردد بين أصلين ليس من الشبه الذي كلا منافيه، وترى التفتازاني قد جعل تعريف القاضي للشبه بمعنى آخر غير ما نحن فيه وهو قياس الدلالة والمصنف قد جعل الأوّل مما نحن فيه حيث قال: وأعلاه إلى آخره. والثاني تعريفاً للشبه الذي البحث فيه وليس كذلك ثم كيف يصح جعل قياس غلبة الأشباه مسلكاً للعلية أي لعلية العلة في الحكم الثابت به انتهى.

ووجه سقوط قوله «ثم كيف» إلى آخره ظاهر مما تقرّر في الأمر الأوّل إذ قد بان به بما لا مزيد عليه للعاقل الطالب للحق أن المصنف لم يجعل قياس غلبة الأشباه مسلكاً للعلية بل نسبته إلى أنه جعله مسلكاً لا منشأ لها إلا الغفلة الفاحشة والاشتباه القبيح كما هو ظاهر مما قررنا به كلام المصنف، بل لا يصدر مثل ذلك عمن نظر في كلام المصنف وسياقه أدنى نظر، ولكن الشيخ مشغوف بمحبة الاعتراض على المصنف، والشارح مع قلة اطلاعه على كلام القوم وقصور

....

نظره على ما في العضد وحاشيته كما هو معلوم حتى بواسطة مشاهدته ومخالطته وذلك مما يعمى عن الحق ويصم. ووجه سقوط اعتراضه بأن المصنف جعل الأوّل مما نحن فيه ظاهر مما تقرر في الأمر الثاني حيث تبين به أن المصنف تابع في ذلك الأئمة الفن فلا يلحقه في ذلك اعتراض وإن فرض اتجاه خلافه معنى فكيف وقد تبين أيضاً أنه المتجه معنى كما تقدم. ولك أن تقول للشيخ ما سند جزمك بقولك «وليس كذلك» فإن كان مجرّد ما في العضد وحاشيته فيلزم بطلان كل ما قاله أهل الأصول مما خالفهما وهو كثير كما لا يخفى ولا يقول ذلك عاقل، وهل جاء بامتناع مخالفتهما خصوصاً من مثل المصنف وحي أو قام على ذلك برهان، وإن كان اتفاق أهل الأصول على خلاف ما قاله المصنف أو على ترجيح خلافه فذلك شيء دونه خرط القتاد وشيب الغراب مع أنك لم تدع ذلك ولم تبينه، ومع أن المصنف ناقل الاتفاق على ما قاله كما علمت، وإن كان برهاناً عقلياً فأين ذلك البرهان؟ وما أحق مثل هذه التعصبات الفاسدة باسم الهذيان وباللّه المستعان. وأما اعتراضه بأن المصنف جعل الشبه بتفسير القاضي مما نحن فيه مع أنه ليس كذلك فهو باطل بطلاناً ظاهراً، وذلك لأن كلام المصنف في كتبه وغيره مصرح بأن القاضي أراد بذلك التفسير بيان الشبه الذي الكلام فيه كما لا سترة بذلك لمن راجع كلام الناس. فانظر قول المحصول الفصل الخامس في الشبه والنظر في ماهيته ثم في إثباته.

أما الماهية فذكروا في تعريفها وجهين: الأوّل ما قاله القاضي أبو بكر وساق عنه مثل ما حكاه المصنف عنه ثم قال: النظر الثاني في أنه حجة. وقال القاضي أبو بكر: ليس بحجة إلى آخره فهل معنى هذا الكلام غير أن الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي هو الشبه المختلف فيه الذي الكلام فيه ومثل ذلك في المنهاج وغيره من فروعه. وانظر قول الأحكام المسلك السادس إثبات العلة بالشبه ويشتمل على ثلاثة فصول: الفصل الأول في حقيقة الشبه واختلاف الناس فيه وما هو المختار فيه إلى أن قال: غير أن آراء الأصوليين مختلفة فيه، فمنهم من فسره إلى آخر ما نقله من تفسيراته التي منها تفسير القاضي المذكور ثم قال: واعلم أن إطلاق اسم الشبه وإن كان حاصله في هذه الصور راجعاً إلى الاصطلاحات اللفظية غير أن أقر بها إلى قواعد الأصول الأخير وهو الذي ذهب إليه أكثر المحققين، ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر ثم قال: الفصل الثاني في أن الشبه مع قران الحكم به دليل على كون الوصف علة وبيانه إلى آخره.فهل يفهم من هذا الكلام غير أن الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي من الشبه الذي الكلام فيه. وذكر الصفي الهندي في النهاية نحو ما في الأحكام وقال: المسئلة الثانية في إقامة الدلالة على أنه حجة إذا اقترن به الحكم والخلاف فيه مع القاضي أبي بكر وغيره لنا أنه يفيد ظن العلية إلى أن قال في أثناء هذا الاستدلال: وأما ثانياً فلأن الشبه إما مستلزم للمناسبة على ما قاله القاضي أوموهم له على ما ذكرناه أخيراً وهو عبارة عما عرف تأثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم على ما ذكرناه في التعريف الذي قبل الأخير وشيء من ذلك غير حاصل في الوصف

في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحرّ فيهما (ثم) القياس (الصوري) كقياس الخيل

الطردي فكان ظن كون الوصف الشبهي متضمناً تلك المصلحة أكثر الخ. فانظر هذا التصريح الواقع في أثناء هذا الاحتجاج بأن الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي من الشبه الذي الكلام والخلاف فيه فهل يحتاج بعد ذلك كله إلى دليل.

وكيف يصح في الأذهان شيء ... إذا احتاج النهار إلى دليل

وأما استناده في هذا الاعتراض إلى أن التفتازاني قد جعل تعريف القاضي للشبه بمعنى آخر غير ما نحن فيه فلا يصح. أما أولاً فلأنه لا يقوم حجة على المصنف خصوصاً في أمر نقلي في هذا الفن الذي اشتهرت إحاطة المصنف به ومزيته فيه ولا يقاوم ما سمعته من هذه النصوص الواضحة فضلاً عن تقدمه عليها. وأما ثانياً فلا نسلم صدور هذا الجعل من التفتازاني والعبارة التي حكاها عنه لا تفيد ذلك إذ لا نسلم أن الإشارة في قول التفتازاني وعلى أن ما يعدّ من مسالك العلة غير ذلك راجعة لما نقله عن القاضي قبل ذلك أيضاً، بل يجوز أن تكون راجعة لبعض هذه المعاني في قوله «فنبه الشارح المحقق ـ يعني العضد ـ على بعض هذه المعاني» والمراد بذلك البعض الفرع المتردّد بين أصلين لأنه الذي تعرض له العضد بل يتعين رجوعها لذلك فقط إذ لو رجعت لجميع ما ذكره التفتازاني عن إمام الحرمين لزم خروج ما ذكره الإمام عن الشبه الذي الكلام فيه وهو باطل إذ كلامه ليس إلا في بيان الشبه الذي الكلام فيه كما لا يخفى فتأمل وبالله التوفيق.

قوله: (في الحكم والصفة) قال شيخنا الشهاب: أي معاً بدليل ما يأتي انتهى. وأقول: فيه نظر إذ لم تظهر دلالة ما يأتي على ذلك لأنه إن أراد بما يأتي تقرير الشارح المثال المذكور فعبارته فيه محتملة كعبارة المتن وإن أراد به قول المصنف «ثم الصوري» فهو مبني على أن المراد بالصفة الصورة فهو ممنوع فقد فسر الكمال الصفة بتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة وضدها، وظاهر أن الصفة بهذا المعنى غير الصورة، ولو سلم أن الصفة هي الصورة لم يلزم على تقدير حمل الواو في قوله «والصفة» على معنى أو دخول الصوري فيما قبله لأن ما قبله مصور بتعدد الأصل كما تقدم بخلاف الصوري كما يفهم من تمثيل الشارح. بقي هنا بحثان: أحدهما أنه على تقدير أن الواو في قول المصنف «والصفة» بمعناها الظاهر وإن المراد بالصفة غير الصورة يبقى وراء ما ذكره أقسام أخر كغلبة الأشباه في الحكم فقط وفي الصفة فقط وفي الحكم والصورة وفي الصفة والصورة، فينبغي التأمل في حكمها وفي رتبتها ولم أر في ذلك شيئاً، وقد يقتضي كلام المصنف تأخر الأولين عن الصوري وفيه نظر. والثاني أنه لا تظهر فائدة الحكم بأن قياس غلبة الأشباه أعلى والترتيب بينه وبين الصوري إلا بالنسبة للتعارض فينبغي التأمل في تصويره، ويحتمل تصوير بما إذا تردد فرع بين أصلين وكان أكثر شبهاً بأحدهما في الحكم والصفة وأشبه الآخر في الصورة فليتأمل قوله: (أكثر من شبهه بالحرّ منهما) قال شيخنا العلامة: الذي في

على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة للشبه الصوري بينهما **(وقال الإمام)** الرازي **(المعتبر)** في قياس الشبه ليكون صحيحاً **(حصول المشابهة)** بين الشيئين **(لعلة الحكم أو مستلزمها)** وعبارته فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزماً لها، سواء كان ذلك في الصورة أم في الحكم **(السابع)** من مسالك العلة **(الدوران وهو أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند تعدامه قيل لا يفيد)** العلية أصلاً لجواز أن يكون الوصف ملازماً للعلة لا

العضد أن شبهه بالحرّ فيهما أكثر يعني لأنه يشابهه في الصفات البدنية والنفسانية وفي أكثر الأحكام التكليفية انتهى. وأقول: لا يخفى أن مجرّد المعارضة بما في العضد غير مفيد إذ متابعة الشارح له غير واجبة عليه قطعاً وأن ما وجه به كلامه لا يفيد أكثرية المشابهة للحر إذ لا يلزم من أنه يشابهه فيما ذكر أن تكون هذه المشابهة أكثر من مشابهته للمال، وما قاله الشارح هو الموافق لما مشى عليه الفقهاء من إلحاق العبد في الضمان بالأموال قوله: **(وقال الإمام الخ)** يبنغي التأمل في وجه المقابلة بين هذا وما قبله. ولفظ المحصول: فأما الذي يقع به الاشتباه فالمحكي عن الشافعي أنه كان يعتبر الشبه في الحكم كمشابهة العبد المقتول للحر ولسائر المملوكات. وعن ابن علية أنه كان يعتبر الشبه في الصورة والحق أنه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس سواء كان ذلك في الصورة أو في الأحكام انتهى. ولا يخفى أن المتبادر منه أن مخالفة الإمام لغيره من جهة أنه لا يقصر المشابهة على الحكم كما هو ظاهر المحكي عن الشافعي، ولا على الصورة كما هو ظاهر المحكي عن ابن علية، بل يعتبر كلاً من المشابهة في الحكم والمشابهة في الصورة ومن جهة أنه لا يعتبرها مطلقاً كما هو ظاهر إطلاق المحكي عنهما، بل بشرط ظن علية الحكم أو الصورة، وعبارة المصنف لا تفي بذلك ولا تظهر فيها المقابلة وقد يتكلف حملها على ذلك.

قوله: **(سواء كان ذلك)** أي حصول المشابهة في الصورة أم في الحكم. قال شيخنا العلامة: فتكون الصورة أو الحكم هو العلة والمشابهة واقعة فيها ومؤدي قول الشارح فيما مر لأن شبهه بالمال أكثر من شبهة بالحرّ، وقوله «للشبه الصوري بينهما» أن العلة نفس المشابهة لا ما فيه المشابهة انتهى. وأقول: أما أوّلاً فما ذكر هنا في كلام الإمام مخالف لما تقدّم ومقابل له كما تقرر فيجوز أن يتخالفا في هذا أيضاً ولا تناقض لأن شرطه اتحاد القائل. وأما ثانياً فيمكن حمل أحدهما على الآخر كأن يحمل الأوّل على الثاني فيقال في قوله «لأن شبهه بالمال في الحكم والصفة» أي اللذين يظن أنهما علة الحكم، وفي قوله «للشبه الصوري بينهما» أي للشبه في الصورة التي يظن أنها علة الحكم، وحاصل ذلك اعتبار المشابهة في العلة وهو عين ما قاله الإمام فتأمل قوله: **(لا تفيد العلية أصلاً)** أي لا قطعاً ولا ظناً قوله: **(لجواز أن يكون الوصف ملازماً للعلة الخ)** أقول فيه أمران: الأوّل قال العضد بعد تقريره هذا الدليل: وقد يقال إن أردت بالجواز تساوي الطرفين منع، وإن أردت به عدم الامتناع لم يناف الظن انتهى. وقال

نفسها كرائحة المسكر المخصوصة فإنها دائرة معه وجوداً وعدماً بأن يصير خلاً وليست علة **(وقيل)** هو **(قطعي)** في إفادة العلية وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف كالإسكار

المصنف في شرح المختصر: من أنكر حصول الظن منه أي من الدوران مع تجرده أي عن السبر وغيره قرب من العناد والأطفال يقطعون بما ذكرنا من غير استدلال بالسبر ولا غيره انتهى. والثاني أن لقائل أن يقول: إن ملازمه الوصف للعلة يقتضي أن أحدهما لا ينفك عن الآخر وأنه حيث وجد ذلك الوصف وجدت العلة. غاية الأمر أنها لم تتعين والحاصل أن مقتضى هذا الاحتمال وجود العلة ولا بدّ وإن لم يعلم عينها وهذا ينبغي أن يكون كافياً في المقصود إذ حيث علم وجود ذلك الوصف في الأصل والفرع علم وجود علة الأصل في الفرع فينبغي أن يصح القياس من غير احتياج لتعين العلة، فجواز ما ذكر يقتضي خلاف مطلوب هذا القول فكيف يستدل به عليه؟ وبالجملة فإن أراد الاستدلال على انتفاء العلة لم يصح أو على عدم تعينها لم يفد. وقد يجاب بأن المراد بالملازم اللازم كما عبر به غير الشارح كالهندي وهو قد يكون أعم فلا يعلم بمجرد وجوده وجود العلة وفيه نظر، لأن قول الشارح «فإنها دائرة معه وجوداً وعدماً كقول العضد» فإنها تعدم في العصير قبل الإسكار وتوجد معه وتزول بزواله» صريح في إرادة اللازم المساوي وإلا ما صح قول الشارح «وعدماً» وقول العضد «وتزول بزواله» أو بأن العلة ما لم تتعين لا يصح القياس باعتبارها إذ لا بدّ من سلامتها من القادح، وما لم تتعين لا تعلم سلامتها منه. ألا ترى أنها ما لم تتعين لا يعلم وجود شرطه أو انتفاء مانع مثلاً» إذ قد يكون الشيء شرطاً أو مانعاً لعلية بعض الأوصاف دون بعض فيتوقف العلم بوجود الشرط أو انتفاء المانع على تعين الوصف ولا يكفي فيه العلم بوجود ذلك الملازم لكونه ملازماً لذات الوصف لا لعليته خالياً عن الموانع فليتأمل. بقي أنه هلا علل هذا القيل بأنه لا يلزم من ملازمة الوصف للحكم وجوداً وعدماً كونه علة فإن الأحكام التعبدية يمكن أن يقارنها بعض الأوصاف وجوداً وعدماً على سبيل الاتفاق من غير أن يكون علة لها فليتأمل.

قوله: **(بأن يصير خلا)** متعلق بقوله «وعدماً». وانظر لم خص العدم بهذه الحالة مع تحققه أيضاً حال كونه عصير الصدق عدم المسكر حينئذ إذ عدم الشيء صادق قبل وجوده. وقد تجعل «بأن» بمعنى «كان» وعبارة المصنف في شرح المنهاج كالتحريم مع المسكر في العصير لأنه لما لم يكن مسكراً لم يكن حراماً ثم لما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلاً صار حلالاً. انتهى ومثله في العضد قوله: **(وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف الخ)** أقول فيه أمران: الأوّل أن مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال ولا تستلزم العلية لجواز أن يكون وصف مناسب ولا يكون هو العلة بأن لا يعتبره الشارع في تعلق الحكم ومع الاحتمال كيف يثبت القطع. والثاني أن قضيته أنه لا فرق بين كون الوصف مناسباً أو لا، وأن الخلاف جارٍ مطلقاً وقضية كلام العضد كالمختصر خلافه. قال العضد شرحاً لكلام المختصر: الطرد والعكس

لحرمة الخمر **(والمختار وفاقاً للأكثر)** أنه **(ظني)** لا قطعي لقيام الاحتمال السابق **(ولا يلزم المستدل)** به **(بيان نفي)** أي انتفاء **(ما هو أولى منه)** بإفادة العلية بل يصح الاستدلال به مع إمكان الاستدلال بما هو أولى منه بخلاف ما تقدم في الشبه **(فإن أبدى المعترض وصفاً**

هو أن يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في إفادته للعلية أي دلالته عليها على مذاهب إلى أن قال: ثالثها وهو المختار لا يفيد قطعاً ولا ظناً لنا الوصف المتصف بالطرد والعكس إنما يكون مجرداً إذ خلا عن السبر وهو أخذ غيره معه وإبطاله وعن أن الأصل عدم غيره من غير التفات إلى غير منفي معه وغير ذلك من مناسبة أو شبه، ولا شك أنه إذا خلا عن هذه الأشياء فكما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازماً للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فإنها تعدم في العصير قبل الإسكار وتوجد معه وتزول بزواله، ومع ذلك فليس بعلة قطعاً، ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته تحكماً محضاً اللهم إلا بالالتفات إلى نفي وصف غيره بالأصل أو السبر فيحرج عن البحث انتهى. وقال السعد في حواشيه: قوله «وهو المسمى بالدوران» قد اعتبروا في الدوران صلوح العلية ومعناه ظهور مناسبة وقد جعل مجرّد الطرد هنا خالياً عن المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف في إفادته العلية إذ لا خفاء في أن الوصف إذا كان صالحاً للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وعدماً حصل ظن العليلة بخلاف ما إذا لم تظهر له مناسبة كالرائحة للتحريم انتهى. ثم قال في قوله «إذا خلا» إلى آخره «يعني أن كون الوصف متصفاً بمجرّد الطرد والعكس إنما يكون عند خلوه عن السبر وعن كون الأصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسالك العلة مثل المناسبة والشبه والنص والإجماع انتهى. ثم قال في قوله «فيخرج عن المبحث» يشكل بالشبه حيث أثبت بمسالك العلة ولم يخرج عن المبحث من إفادته العلية انتهى. وقد يوجه ما اقتضاه كلام الشارح بأن وجود المناسبة في الوصف لا تمنع جريان الخلاف في الدوران في نفسه مع قطع النظر عن المناسبة ومن غير التفات إليها وقد يحمل على ذلك ما ذكر عن العضد وغيره.

قوله: **(لقيام الاحتمال السابق)** أقول: فيه بحث لأن هذا إنما يفيد نفي القطعية لا إثبات الظنية إذ قيام الاحتمال لأحد الطرفين لا يوجب ظن الطرف الآخر، ويجاب بأن المراد الاستدلال على مجرّد نفي القطعية فهو متعلق بقول الشارح «لا قطعي» دون ما قبله والدليل على ثبوت الظنية مذكور في المنهاج وشروحه وغيرهما. قوله: **(نفي أي انتفاء)** أقول: فهو من نفي الشيء مبنياً للفاعل بمعنى انتفاء كما قدمه الشارح، وإنما أوله بذلك لأن الذي يفيد بيانه إنما هو كونه منتفياً في نفس الأمر لا كونه منفياً أي نفاه أحد إذ قد ينفيه أحد ولا ينتفي في نفس الأمر بل يكون موجوداً قوله: **(بخلاف ما تقدّم في الشبه)** أي من أنه لا يصح الاستدلال به مع إمكان قياس العلة كما أفاده تعبير المصنف بالتعذر في قوله «فإن تعذرت» أي العلة فقال

آخر) أي غير المدار **(ترجح جانب المستدل بالتعدية)** لوصفه على جانب المعترض حيث يكون وصفه قاصراً **(وإن كان)** وصف المعترض **(متعدياً إلى الفرع)** المتنازع فيه **(ضرّ)** إبداؤه **(عند مانع العلتين)** له دون مجوّزهما **(أو إلى فرع آخر طلب الترجيح)** من خارج لتعادل الوصفين حينئذ **(الثامن)** من مسالك العلة **(الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف)** من غير مناسبة كقول بعضهم في الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن

الشافعي: هو حجة الخ قوله: **(ضر إبداؤه عند مانع العلتين)** أقول: المتجه أنه ليس المراد بضرر الإبداء الانقطاع بل الاحتياج إلى الترجيح فإن عجز انقطع، وقوله الآتي «بعد طلب الترجيح» أي عند مانع العلتين كما قرره غيره وحينئذ يشكل كلام المصنف حيث جعل حكم الأوّل الضرر وبناه على منع العلتين، وحكم الثاني طلب الترجيح وسكت عن بنائه على ما ذكر مع أن ما حكم به في كل من الموضعين يجري في الآخر اللهم إلا أن يكون أراد التفنن وحذف من كل من الموضعين ما أثبته في الآخر فليتأمل قوله: **(الثامن من مسالك العلة)** أي في الجملة أي على قول فلا ينافي عده من المسالك ردّه عند الأكثر كما سيأتي.

قوله: **(وهو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة)** أقول: ينبغي التأمل في النسبة بين الطرد والدوران وما يترتب على ذلك وقد عبر الصفي الهندي في الدوران بقوله: الفصل الرابع في الدوران ويسمى بالطرد والعكس. ومعناه أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند عدمه وهو المسمى بالدوران الوجودي والعدمي فإن كان بحيث يوجد عند وجود الوصف ولا ينعدم عند عدمه فهو المسمى بالدوران الوجودي والطرد، أو بالعكس ويسمى بالدوران العدمي والعكس. والكلام في هذا الفصل إنما هو في الدوران الوجودي والعدمي وقد يسمى بالدوران المطلق ا هـ. ثم عبر في الطرد بقوله: الفصل السادس في الطرد والمعنى منه الصوف الذي لا يكون مناسباً ولا مستلزماً للمناسب ويكون الحكم حاصلاً معه في جميع صور حصوله غير صورة النزاع فإن في حصوله معه فيها النزاع. هذا هو المراد من الجريان والاطراد على قول الأكثر، ومنهم من قال: لا يشترط ذلك بل يكفي في علية الوصف الطردي أن يكون الحكم مقارناً له ولو في صورة واحدة. واختلف العلماء في حجية الوصف الطردي فمن قال المطرد المنعكس ليس بحجة قال بعدم حجية المطرد بالطريق الأولى، وأما من قال بحجيته فقد اختلفوا في حجية المطرد ا هـ. وهو ظاهر في الفرق بين الدوران والطرد باعتبار الإطراد والانعكاس في الدوران دون الطرد بمعنى أن المعتبر فيه الإطراد دون الانعكاس فلا يعتبر أيضاً، بل يعتبر عدمه فيكون النسبة بينهما التباين لكن قد يشكل على ذلك تمثيل الشارح بعدم بناء القنطرة فإنه مطرد منعكس فإنه كلما انتفى بناء القنطرة انتفي إزالة النجاسة، وكلما وجد وجدت إلا أن يكون في هذا التمثيل مسامحة. ويحتمل أن الشارح يفرق بينهما باعتبار انتفاء المناسبة في الطرد واعتبار صلوح الوصف لها في الدوران أعم من أن تظهر فيه أولاً كما يدل عليه قوله السابق «في

أي بخلاف الماء فتبنى القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة، فبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم أصلاً وإن كان مطرداً لا نقض عليه **(والأكثر)** من العلماء **(على ردّه)** لانتفاء المناسبة عنه **(قال علماؤنا قياس المعنى مناسب)** لاشتماله على الوصف المناسب **(و)** قياس

الدوران» وكأنه قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف فإنه صريح في أن الوصف في الدوران قد يناسب وقد لا يناسب لكن مع احتماله المناسبة وإلا كان طرداً. فإن قلت: إذا ناسب فيكون الإثبات بالمناسبة لا بالدوران. قلت: سيعلم جواب ذلك قريباً وقد يستدل على أن المعتبر في الطرد المقارنة وجوداً فقط بقول المصنف في شرح المختصر: وزاد ـ أي الغزالي ـ استدلالاً على فساد الدوران فقال: لأن الوجود عند الوجود طرد محض وزيادة العكس لا تؤثر لأن العكس ليس بشرط. ثم قال المصنف: واعلم أن المصنف ـ يعني ابن الحاجب ـ لما قرر أن الدوران لا يفيد لم يحتج أن يذكر أن الإطراد بمجرد لا يفيد لأنه إذا لم يفد الدوران مع أنه طرد وزيادة فبطريق أولى أن لا يفيد الطرد بمجرده انتهى. لكن قد يشكل حينئذ تمثيل الشارح المذكور على ما تقدّم على أنه قد يقدح في ذلك الاستدلال احتمال أنه لم يرد بالطرد ما هو المسلك فليتأمل.

قوله: **(في الطرد)** من غير مناسبة فيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام: أي لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقية المسالك ا هـ. وأقول: قضية خروج بقية المسالك أن في الدوران مناسبة وسيأتي أنه قد يكون فيه مناسبة لكنها لا تلزمه فلا يكون خارجاً بجميع أفراده، ولا يخفى أن قضية إخراج الدوران بهذا القيد أن المقارنة في الطرد باعتبار الوجود والعدم إذ لو كانت باعتبار الوجود دون العدم كان الدوران خارجاً بدون هذا القيد، وتقدم في ذلك كلام وسيأتي فيه آخر. والثاني قال شيخنا الشهاب: ينبغي أن يقول مثل هذا في الدوران السابق ا هـ. وأقول: ينافيه قول الشارح السابق في الدوران «وكأن قائل ذلك قاله عنده مناسبة الوصف كالإسكار لحرمة الخمر» ا هـ. فإنه صريح في أن الوصف في الدوران قد يكون مناسباً وقد يستشكل حينئذ بأن المناسبة بنفسها تثبت العلية فأي فائدة حينئذ في الدوران وبأن إثباتها فيه ينافي قوله الآتي «أنه لا يعين جهة المصلحة» فإن قضية وجودها فيه أنه يعينها كبقية المسالك المشتملة على المناسبة كما يشير إليه قول الشارح الآتي «بخلاف المناسبة». وقد يجاب عن الأوّل بأن الكلام في الدوران مع قطع النظر عن المناسبة ومع النظر إليها، فغاية ما في الباب حينئذ أن يجتمع جهتان كل منهما تفيد العلية ولا محذور في ذلك، وعن الثاني بأن المراد فيما سيأتي بالنسبة للدوران، إما أنه لا يعين جهة المصلحة على الإطلاق فلا ينافي أنه قد يعينها وإما أنه لا يعينها من حيث كونه دوراناً فإنه من حيث كونه دوراناً لا ينظر فيه للمناسبة فليتأمل قوله: **(لا تبنى القنطرة على جنسه)** أي لم يعهد ذلك قوله: **(لا مناسبة فيه للحكم)** أي زوال النجاسة. وقوله «وإن كان» أي البناء وعدمه بتأويل المذكور مطرداً أي مع الحكم. وقوله «لا نقض فيه» وقع تفسيراً لقوله «مطرداً» قوله: **(قياس المعنى)** أي الذي ينظر فيه للمعنى وهو المشتمل على الوصف المناسب بالذات قوله: **(فلا**

(الشبهة تقريب و) قياس **(الطرد تحكم)** فلا يفيد **(وقيل إن قارنه)** أي قارن الحكم الوصف **(فيما عدا صورة النزاع)** أفاد العلية فيفيد الحكم في صورة النزاع **(وعليه الإمام)** الرازي **(وكثير)** من العلماء **(وقيل تكفي المقارنة في صورة)** واحدة لإفادة العلية **(وقال الكرخي يفيد)** الطرد **(المناظرون دون الناظر)** لنفسه لأن الأوّل في مقام الدفع والثاني في مقام الإثبات **(التاسع)** من مسالك العلة **(تنقيح المناط وهو أن يدل نص)** ظاهر **(على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط)** الحكم **(بالأعم أو تكون أوصاف)** في محل الحكم **(فيحذف بعضها)** عن الاعتبار بالاجتهاد **(ويناط)** الحكم **(بالباقي)** وحاصله أنه الاجتهاد في الحذف والتعيين ويمثل لذلك بحديث الصحيحين في الموافقة في نهار رمضان فإن أبا حنيفة ومالكاً حذفاً خصوصها عن الاعتبار وأناطا الكفارة بمطلق الإفطار كما حذف الشافعي غيرها من أوصاف المحل ككون الواطىء أعرابياً وكون الموطوءة زوجة وكون الوطء في القبل عن الاعتبار وأناط الكفارة بها **(أما تحقيق المناط فإثبات العلة في**

يفيد) أي ثبوت الحكم في الفرع لعدم الاعتداد به قوله: **(وقيل إن قارنه الخ)** قال شيخنا الشهاب: يفيد أن الأوّل ويكتفي بالمقارنة في صورة النزاع وبه تعلم انفصال هذا عن الدوران ا هـ. قوله: **(أفاد العلية)** قال شيخنا الشهاب: جعله جواب الشرط وهو مراد المصنف بلا ريب لكن في إفادة تركيب المصنف لذلك نوع خفاء فليتأمل ا هـ. وأقول: إفادته ذلك بقرينة المعنى إذ لا معنى لاعتبار المقارنة فيما عدا صورة النزاع في كونه تحكماً أو في كونه غير مفيد وبقرينة قوله «وقال الكرخي الخ» فإن فيه إشعاراً ظاهراً بأن مقابلته لما قبله بإطلاق الإفادة فيما قبله وتقييده فيه ولذلك عبر الشيخ بقوله «نوع الخفاء» ولم يطلق الخفاء فليتأمل قوله: **(تنقيح المناط)** أي تهذيب علة الحكم.

قوله: **(نص ظاهر)** أقول خرج النص الصريح وينبغي التأمل في وجهه فإنه إن كان عدم إمكان حذف الخصوص مع دلالة النص الصريح بخلاف الظاهر لمكان الاحتمال فيه دون الصريح توجه عليه أنهم عدوا من النص الصريح على العلية نحو قول الشارع «العلة كذا» كما تقدم، ومثل هذا غير قطعي في اعتبار الخصوص في العلية بل هو محتمل لكون المعتبر العموم فما المانع من جواز حذف الخصوص بالاجتهاد إلا أن يمنع صراحة نحو قوله «العلة كذا» في اعتبار خصوص كذا في العلية بل صراحته إنما هي في علية كذا في الجملة قوله: **(أو تكون أوصاف الخ)** أقول: هل يشمل ما لو كانت تلك الأوصاف ثابتة بنص ظاهر حتى يجوز حذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد، وقد يوجه الجواز بأن دلالة النص على بعض تلك الأوصاف دلالة ظاهرة بمنزلة دلالته على خصوص الوصف الواحد كذلك، فكما جاز الحذف ثم فليجز هنا وقد يفرق بين التابع والمستقل ولعل عدم الفرق أظهر قوله: **(وحاصله)** أي حاصل تعريف تنقيح المناط المذكور أن تنقيح المناط هو الاجتهاد لا الدلالة. قاله شيخنا الشهاب قوله: **(لما**

آحاد صورها **كتحقيق إن النباش)** وهو من ينبش القبور ويأخذ الأكفان (سارق) بأنه وجد منه أخذ المال خفية وهي السرقة فيقطع خلافاً للحنفية **(وتخريجه)** أي تخريج المناط **(مرّ)** في مبحث المناسبة وقرن بين الثلاثة لعادة الجدليين **(العاشر)** من مسالك العلة **(إلغاء الفارق)** بأن يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه **(كإلحاق الأمة بالعبد في السراية)** الثابتة بحديث الصحيحين «من أعتق شركاً له في عبد وكان له ما يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد»[1] وإلا فقد عتق عليه ما عتق فالفارق بين الأمة والعبد الأنوثة ولا تأثير لها في منع السراية فثبتت السراية فيها لما شاركت فيه العبد **(وهو)** أي إلغاء الفارق **(والدوران والطرد)** على القول به **(ترجع)** ثلاثتها **(إلى ضرب شبه إذ تحصل الظن في الجملة)** لا مطلقاً **(ولا تعين جهة المصلحة)** المقصودة من شرع الحكم لأنها لا تدرك منها بخلاف المناسبة **(خاتمة)** في نفي مسلكين ضعيفين **(ليس تأتي القياس بعلية**

اشتركا فيه) قال شيخنا الشهاب: اللام للتعليل لا بمعنى «في» قوله: **(كإلحاق الأمة بالعبد)** قال شيخ الإسلام: مثال للظني لأنه قد يتخيل فيه احتمال اعتبار الشارع في عتق العبد استقلاله في جهاد وجمعة وغيرهما مما لا دخل للأنثى فيه، ومثال القطعي قياس صب البول في الماء الراكد على البول فيه في الكراهة ا هـ. فإن قلت: إدخال القطع في إلغاء الفارق ينافي قول المصنف الآتي إذا تحصل الظن في الجملة ولا تعين جهة المصلحة إن دل على أن إلغاء الفارق ظني لا قطعي. قلت: يمكن أن يجاب بأن الحكم بالظنية باعتبار الغالب أو في الجملة، وأولى منه أن يجاب بأنه لا يلزم من القطع بإلغاء الفارق القطع بعلية الباقي بعد الفارق الملغي لجواز أن تكون العلة أمراً آخر وراءهما. والحاصل أن هنا أمرين كون الفارق غير معتبر في العلية وكون الباقي بعد ذلك الفارق هو العلة ولا يلزم من ثبوت الأول ثبوت الثاني فلا يلزم من القطع بالأوّل القطع بالثاني فليتأمل.

قوله **(على القول به)** قال شيخنا الشهاب: لم يقل مثل ذلك في الدوران كأنّ ذلك لذهاب الأكثر إلى العمل به كما مرّ انتهى قوله: **(في الجملة)** وقول الشارح «لا مطلقاً». أقول: لم يبينوا معناهما. فإن قيل: قوله «من غير تعيين جهة المصلحة» يبين معناهما فقوله «في الجملة» معناه أنها تحصل ظن العلية من غير تعيين جهة المصلحة، وقوله «لا مطلقاً» معناه أنها لا تحصل ظن العلية مع تعين جهة المصلحة بل تحصل ظن العلية ولا تحصل تعيين جهة المصلحة. قلت: فيلزم الاستدراك في كلام المصنف لأن قوله «في الجملة» وما بعده المراد منهما واحد على هذا التقدير ويلزم إلغاء قول الشارح «لا مطلقاً» لأنه بمعنى ما قبله وما بعده على هذا التقدير أيضاً بل لا يبعد أن يكون قوله «في الجملة» إشارة إلى جزئية حصول الظن والمعنى أنها قد تحصل الظن أي

---

(١) رواه البخاري في كتاب العتق باب ٤، ٥. مسلم في كتاب العتق حديث ١، ٣. أبو داود في كتاب العتاق باب ٥، ٦. الترمذي في كتاب الأحكام باب ١٤. أحمد في مسنده (٥٦/١) (١٢/٢، ١٥، ٣٤).

وصف ولا العجز عن إفساده عليه على الأصح فيهما) وقيل نعم فيهما. أما الأوّل فلأن القياس مأمور به بقوله تعالى ﴿فاعتبروا﴾ وعلى تقدير عليه الوصف يخرج بقياسه عن عهدة الأمر فيكون الوصف علة. وأجيب بأنه إنما تتعين عليته أن لو لم يخرج عن عهدة الأمر إلا بقياسه ولي كذلك، وأما في الثاني فكما في المعجزة فإنها إنما دلت على صدق الرسول ﷺ للعجز عن معارضتها. وأجيب بالفرق فإن العجز هناك من الخلق وهنا من الخصم.

(القوادح)

أي هذا مبحثها وهي ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غيرها منها (تخلف الحكم عن العلة) بأن وجدت في صورة مثلاً بدون الحكم (وفاقاً للشافعي) رضي الله عنه

أنها تحصل الظن في بعض الأحوال. فقول الشارح «لا مطلقاً» أي لا تحصل الظن في كل حال إشارة إلى تفسيره وقول المصنف «ولا تعين الخ» زيادة معنى آخر فليتأمل قوله: (لا بقياسه) أي بالقياس المستند إليه وقوله «فكما في المعجزة» هو نظير للمدعي لا مثال. قوله «فإن العجز هنا الخ» أي فلا يلزم من اعتبار ما عجز عنه الخلق اعتبار ما عجز عنه الخصم قوله: (من حيث العلة أو غيرها) قال شيخ الإسلام: الأوضح علة كان الدليل أو غيرها ا هـ. وأقول: وجه ما قاله الشارح أن العلة ليست بمجردها دليلاً فإنها في نفسها بدون قياس لا تثبت الحكم ولذا لم تعدّ من الأدلة، وإنما الدليل هو القياس المبني على العلة فالقدح في العلة قدح في الدليل من حيث العلة، وأما ما يقع للفقهاء من الاقتصار على تعليل الحكم فليس المراد منه أن العلة بنفسها تثبت الحكم وإنما المراد الإشارة إلى القياس بذكر الجامع ولهذا يقع لهم أنهم يقولون لكذا أصله كذا إشارة إلى القياس فليتأمل.

القوادح

قوله: (منها تخلف الحكم عن العلة) أي منصوصة كانت أو مستنبطة لوجود مانع أو انتفاء شرط أم لا بدليل مقابلته بالتفاصيل الآتية وفيه أمور: الأوّل قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب: وهو مشكل في المنصوصة إذ القدح فيها بذلك ردّ للنص إلا أن يقال التخلف في صورة ناسخ للعلية وفيه إشكال من وجه آخر، وهو أن القدح أعم من أن يرد على جميع الأقوال التي في العلة وفي ذلك تخطئة الإجماع على أن ذلك أحدهما إلا على القول بجواز إحداث قول ثالث إذا أجمع على قولين مثلاً ا هـ. وأقول: ما الإشكال الأوّل فجوابه أنا لا نسلم أن القدح فيها بذلك رد للنص لما قاله الإسنوي في شرح المنهاج نقلاً عن الغزالي مما نصه: وتوجيه كون النقض قادحاً في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي وهو أنا سنبين بعد وروده أن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزءاً منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذاً من قوله عليه الصلاة والسلام «الوضوء مما خرج». ثم إنه لم يتوضأ من الحجامة فيعلم أن العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج ا هـ. ولا يخفى أن هذا التوجيه يمكن جريانه في المنصوصة وإن كان نصها قطعي المتن

....

والدلالة، فإن النص المذكور وإن أفاد القطع بأن العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بأن كذا بمجرد أو مطلقاً هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شيء آخر كانتفاء مانع. فإن فرض أن النص أفاد القطع بأن العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شيء آخر كأن قال العلية كذا بمجرده ولا مانع له ولا شرط لم يتصوّر تخلف حينئذ حتى يتصوّر اختلاف في القدح به كما هو ظاهر، ثم رأيت في شرح المنهاج للمصنف ما يفيد ذلك. وأما الإشكال الثاني فجوابه أنا لا نسلم أن في ذلك تخطئة الإجماع لأنه بالتخلف في بعض الصور يتبين أنه اعتبر على كل قول مع ما ذكر فيه أمر آخر شرطاً أو شطراً لأن أهل الإجماع إذا كانوا قد اتفقوا على أن العلة أحدهما وسلموا تخلف الحكم في المادة المخصوصة كما هو حاصل الأمر، فقد يلزمهم أن يعتبروا مع كون العلة أحدها شيئاً آخر لا تصدق العلة معه على المادة المخصوصة كما هو في أعلى درجات الوضوح، فتكون العلة على كل قول هي ذلك المجموع أو ذلك الوصف بشرط ذلك الأمر الآخر، ويكون المراد بما ذكر على كل قول إنه يعتبر لا أنه بمجرّده هو المعتبر فيكون الموجود من الإجماع هو الإجماع على أن العلة لا تخرج عن تلك الأمور المذكورة في تلك الأقوال بالكلية بأن لا يكون شيء منها معتبراً في العلة، ويكون معنى القدح بالتخلف هو أن الوصف المذكور في كل قول ليس هو تمام العلة وحينئذ لا تلزم تخطئة الإجماع. وهذا الجواب على طريق الجواب عن الإشكال الأوّل المأخوذ مما نقله الإسنوي عن الغزالي كما تقرّر، واندفاع هذين الإشكالين بهذا النحو من الجواب في غاية الحسن والظهور عند المتأمل العارف بالقوانين. وبما تقرّر عن الإسنوي عن الغزالي يعلم أن الأئمة ما أهملوا ملاحظة الإشكال بل لاحظوه وذكروا ما يندفع به، وأن الشيخين قصرا بعدم مراجعة كلام الأئمة والتأمل فيه ليقفا من كلامهم على ما يدفع عنها الإشكال ويعلمان به أنهم ما غفلوا عن ذلك ولا أهملوه.

لا يقال الجواب عن الثاني بما ذكر يخالف قول الشارح الآتي عن الإمام ونقل الإجماع على أن حرمة الزنا لا تعلل إلا بأحد هذه الأمور الأربعة فإنه يدل على أن المراد العلة التامة على كل قول لأنا نقول: حيث ثبت تخلف الحكم عما أجمعوا على أنه العلة في المادّة المخصوصة لزم أحد أمرين: إما منع ما نقله من الإجماع وإما تأويله بأن المراد الإجماع على اعتبار ما أجمعوا عليه لا أنه تمام المعتبر وذلك لا ينافي اعتبار شيء آخر معه بحيث لا تصدق العلة معه المادة المخصوصة إذ لا يليق تسليم أهل الإجماع أن ما أجمعوا عليه تمام المعتبر في العلة مع تسليمهم تخلف الحكم عما أجمعوا عليه في تلك المادة كما لا يخفى فليتأمل. والثاني أن القول بالقدح عند انتفاء شرط أو وجود مانع إن أريد به القول ببطلان علية مجرد الوصف لأن العلة بالحقيقة مجموع الوصف مع وجود الشروط وانتفاء الموانع فينبغي أن لا يتحقق خلاف بين هذا القول والقول الآتي عن أكثر فقهائنا، لأن الحاصل عليهما حينئذ أن العلة هي الوصف بشرط وجود الشروط وانتفاء الموانع أو هي مجموع ذلك، فعند انتفاء بعض الشروط أو وجود بعض الموانع يصح الحكم ببطلان علية

في أنه قادح في العلة **(وسماه النقض وقالت الحنفية لا يقدح)** فيها **(وسموه تخصيص العلة وقيل لا)** يقدح **(في)** العلة **(المستنبطة)** لأن دليلها اقتران الحكم بها ولا وجود له في صورة التخلف فلا يدل على العلية فيها بخلاف المنصوصة فإن دليلها النص الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله بأن يوقفه عن العمل به والحنفية تقول يخصصه، ويجاب عن دليل المستنبطة بأن اقتران الحكم بالوصف يدل على عليته في جميع صوره كدليل المنصوصة **(وقيل عكسه)** أي لا يقدح في المنصوصة ويقدح في المستنبطة لأن الشارع له أن يطلق العام ويريد بعضه مؤخراً بيانه إلى وقت الحاجة بخلاف غيره إذا علل بشيء ونقض عليه ليس له أن يقول أردت غير ذلك لسده باب إبطال العلة. **(وقيل يقدح)** فيهما **(إلا أن يكون)** التخلف **(لمانع أو فقد شرط)** للحكم فلا يقدح **(وعليه أكثر فقهائنا وقيل يقدح إلا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا)** وهو بيع الرطب أو العنب قبل القطع بتمر أو زبيب فإن

الوصف لاعتبار ما ذكر معه فيها شرطاً أو شطراً فلا تأثير له بدون ما ذكر، ويصح الحكم بعدم بطلان العلية بمعنى أن الوصف صالح للتأثير في الجملة فالقول ببطلان العلية بالمعنى المذكور لا ينافي القول بعدم بطلانها بهذا المعنى. وإن أريد به القول ببطلان علية المجموع فلا وجه له بل لا يخفى بطلانه لأن الفرض أنه لو وجد ذلك المجموع في تلك المادة وجد الحكم معه.

والثالث أن المصنف في شرح المنهاج بعد ما نقل عن حجة الإسلام الغزالي كلاماً طويلاً من جملته ما تقدم في الجواب الأول نقله عن شرح المنهاج للأسنوي نقلاً عن الغزالي ذكر أن مختار البيضاوي أن التخلف إن كان لمانع أو فقد شرط لا يقدح وإلا قدح، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة. ثم استشكل تصوّر نفس التخلف في المنصوصة لا لوجود مانع ولا فوات شرط ثم أجاب عنه حيث قال: فإن قلت كيف يتصوّر تخلف الحكم لا لوجود مانع ولا لفوات شرط في محل فيه وصف نص الشارع قطعاً أو ظاهراً على عليته أو استنبط ذلك استنباطاً صحيحاً؟ قلت: هذا لعمر الله بعيد الوجود والمجوز لذلك إنما مستنده جواز تخصيص العلة منصوصة كانت أو مستنبطة، والتخصيص لا يكون بغير مخصص وذلك المخصص إن كان حيث يوجد مانع أو يفوت شرط لم يكن صورة المسئلة، وإن كان بدونها أمكن وهو محتمل على بعد بأن يحصل نص على عدم الحكم في محل الوصف فيه موجود وليس فيه معنى يدعي أنه مانع أو عدمه شرط وهيهات أن يوجد ذلك ا هـ. وهذا الإشكال وارد على ما ذهب إليه هنا من أن التخلف قادح مطلقاً فإنه شامل للقدح بالتخلف في المنصوصة لا لوجود مانع ولا لفوات شرط بدليل تضعيفه التفاصيل المذكورة بعد. وأقول: الظاهر أنه لا يتصوّر التخلف في المنصوصة ولا يكون لوجود مانعه ولا لفوات شرط ولا يقتصر على مجرد الاستبعاد اللهم إلا أن يقال في صحة الإطلاق الذي ذهب إليه فرض التخلف فيما ذكر وإن كان محالاً أو يكون هذا مستثنى من كلامه فليتأمل.

قوله: **(إلا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا)** قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب: فيه

جوازه وارد على كل قول في علة حرمة الربا من الطعم والقوت والكيل والمال فلا يقدح **(وعليه الإمام)** الرازي ونقل الإجماع على أن حرمة الربا لا تعلل إلا بأحد هذه الأمور الأربعة **(وقيل يقدح في)** العلة **(الحاظرة)** دون المبيحة لأن الحظر على خلاف الأصل فيقدح فيه الإباحة بخلاف العكس **(وقيل)** يقدح **(في المنصوصة إلا)** إذا ثبتت **(بظاهر عام)** لقبوله للتخصيص بخلاف القاطع. **(و)** يقدح **(في المستنبطة)** أيضاً **(إلا)** أن يكون التخلف **(لمانع**

إشكال لأن العرايا رخصة بالإجماع والرخصة ما شرع لعذر مع قيام المانع لولا العذر والمانع ليس هو إلا العلة فهو إجماع على أن قيام العلة بدون الحكم في محل العذر لا يمنع عليتها في غيره ا هـ. أي فكيف يصح القول بالقدح بالتخلف في ذلك كما اقتضته حكاية هذا الخلاف مع مخالفته الإجماع. وأقول: يمكن أن يجاب بأن القائل بالقدح لا يسلم أن الإجماع على أن ما يذكر علة بمعنى أنه تمام العلة بل بمعنى أنه معتبر في العلة فلا ينافي أنه يعتبر معه شيء آخر شرطاً أو شطراً لم يوجد في هذه فلذا تخلف الحكم فيها وإلا لم يتصور تخلفه فيها بل كون الأمر كذلك مما لا بدّ منه عند كل أحد إذ لا يتصور شمول العلة حقيقة ما ليس محلاً للحكم. فإن قلت: ينافي هذا أنه لا بدّ في الرخصة من قيام السبب للحكم الأصلي وإذا لم يكن ما يذكر تمام العلة لم يتحقق قيام السبب للحكم الأصلي. قلت: لا نسلم المنافاة لجواز أن يكون السبب المحكوم ببقائه هو السبب في الجملة لا التام، بل كون الأمر كذلك مما لا بدّ منه عند التأمل الصائب والتفكر الثاقب فإنا على قطع من أنه لو كان الطعم مثلاً هو علة الربا في بيع الرطب بتمر مطلقاً أي على الوجه الشامل لصورة العرايا بأن أريد أن العلة في الربا في بيع الرطب بتمر كونه مطعوماً وأن بيع الرطب على رؤوس النخل بتمر في الأرض، أو نقول وإن وجد العذر المجوز للبيع لم يمكن إخراج العرايا عن الربا، فعلمنا أن العلة هو الطعم على الوجه الذي لا يشمل صورة العرايا بأن تكون العلة في الربا في بيع الرطب بتمر هو كونه مطعوماً ما لم يكن الرطب على رؤوس النخل ولا التمر في الأرض فيما دون خمسة أوسق، أو نقول هو كونه مطعوماً لم يصاحبه عذر فتأمله قوله: **(وهو بيع الرطب أو العنب)** قال شيخنا العلامة: ينبغي أن يراد فيه الموهوب للواهب. وكذا في النسخة الواقعة لي التي وقفت عليها فليتأمل المراد منه فإنه إن أراد أن من جملة العرايا المرخص فيها الهبة بأن يهب رطباً أو عنباً فيهب الموهوب له للواهب تمراً أو زبيباً، فإدخال ذلك في العرايا لا يوافق مذهب الشارح إذ لا معارضة هنا فإن وقع ذلك على وجه المعاوضة شمله ما ذكره الشارح. وكذا لو أراد ما لو وهب غير ربوي فوهب الموهوب له للواهب رطباً أو عنباً فلهذا لم يذكر الشارح ذلك.

قوله: **(على خلاف الأصل)** لم يقل خلاف الأصل كأنه والله أعلم لما يلزم حينئذ من أن الإباحة الأصل وليس كذلك إذ هي التخيير وهو غير البراءة الأصلية. كذا قال شيخنا الشهاب فليتأمل فيه قوله: **(بخلاف القاطع)** أي وبخلاف الظاهر الخاص بمحل النقض أو بغيره، سواء

أو فقد شرط) للحكم فلا يقدح فيها **(وقال الآمدي إن كان التخلف لمانع أو فقد شرط أو في معرض الاستثناء)** منصوصة كانت أو مستنبطة **(أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل لم يقدح)** وإلا قدح إلا في المنصوصة بما يقبل التأويل فيؤوّل للجمع بين الدليلين وقول

عم القاطع المحال أو اختص بمحل النقض أو بغيره فيقدح النقض حينئذ، هذا حاصل هذا القول وقد بين الكمال وشيخ الإسلام فساده وعبارة شيخ الإسلام وأنت خبير بأن هذا وهم لأن العلة إذا ثبتت بشيء من ذلك فلا نقض لاستحالة التخلف في القاطع العام أي لأنه مع قطعية دلالته على علية الوصف في محل النقض لا يتصوّر تخلف الحكم عنه ومع عدم قطعية دلالته على ذلك غير قطعي بالنسبة إليه وفي الخاص ولو ظاهراً بمحل النقض أي لأنه مع دلالة الخاص على علية الوصف في محل النقض لا يتصوّر تخلف الحكم عنه وعدم التعارض في الخاص بغيره أي لأن الدليل إنما دل على علية الوصف في غير محل النقض فتخلف الحكم في محل النقض الذي لم يدل الدليل على العلية فيه لا يعارضه، وحينئذ فلا قدح في المنصوصة مطلقاً الخ. ا هـ. وقد يقال: لا نسلم استحالة التخلف في القاطع العام والظاهر الخاص لأنه إذا ثبت بعام قطعي أو ظاهر خاص علية الطعم في الربا في البر مثلاً من أنواع المطعومات أمكن أن يتخلف الحكم في بعض أنواع البر كالرديء، فيعلم أن العلة الطعم مع الجودة إلا أن يجاب بأن هذا القطعي المذكور أو الخاص الظاهر بالنسبة لأنواع البر ظاهر لا قطعي في الأوّل وعام لا خاص في الثاني فقد رجع إلى العام الظاهر، وإنما الكلام في العام القطعي بالنسبة إلى كل فرد فرد تناوله بخصوصه بأن يدل عليه بخصوصه دلالة قطعية وفي الظاهر الخاص بالنسبة للفرد الذي تناوله بخصوصه. وقد يقال: التخلف مع ذلك ممكن أيضاً لجواز أن تكون العلة التي دل عليها ذلك القطعي أو الخاص في ذلك الفرد المخصوص ناقصة يعتبر معها أمر آخر في ثبوت ذلك الحكم فيتصور تخلف الحكم فيه عند عدم وجود ذلك الأمر الآخر إلا أن يجاب بأن المراد القطعية أو الخصوص بالنسبة لتمام العلة أيضاً وفيه نظر، إذ لا يكاد يوجد من نصوص الشرع ما هو كذلك فتأمل. وإياك أن تظن أن هذا الاعتراض على الشارح أو المصنف فإنه غلط ظاهر فإن هذا الذي قرراه هو حاصل هذا القول فلم يزد واحد منهما على حكايته كما أراده قائله من غير أن يتصب لاختياره والاحتجاج له، وإنما هو على القائل نفسه. نعم قد يقال هلا كمل الشارح حكاية هذا القول بقوله «وبخلاف الظاهر الخاص» وهلا بين فساده بما ذكر؟ وقد يجاب عن الأوّل باحتمال أنه لم ير التصريح بتلك التكملة في كلام ذلك القائل فسكت عنها احترازاً عن التصرف عليه فيما قد لا يقول به، وعن الثاني باحتمال أنه ترك ذلك اعتماداً على ظهوره بالتأمل.

قوله: (فلا يقدح) علله في المنهاج بقوله لأن الإجماع أدل من النقض أي أن النقض وإن دل على أن الوصف المنقوض ليس بعلة لكن الإجماع منعقد على كونه علة ودلالة الإجماع على العلية أقوى من دلالة الإجماع على عدم العلية لكون الإجماع قطعياً فلذلك لم يقدح ا هـ. وللمانع

المصنف عنه في المنصوصة «بما لا يقبل التأويل لم يقدح» هو لازم قوله فيها إن كان التخلف لدليل ظني فالظني لا يعارض القطعي أو قطعي فتعارض قطعيين محال. قال المصنف: إلا أن يكون أحدهما ناسخاً (والخلاف) في القدح (معنوي لا لفظي خلافاً لابن

أن يمنع قطعية الإجماع بالعلية على وجه يصدق على محل الاستثناء فليتأمل قوله: **(هو لازم قوله فيها)** قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب: قد يقال فرق بين العبارتين إذ عبارة الآمدي لازمها أن تخلف الحكم عن المنصوصة بما ذكر لا يمكن إذ التخلف لو فرض فإما بظني ولا يمكن لعدم معارضته للقطعي، وإما بقطعي ولا يمكن وجوده لاستلزامه تعارض قطعيين. وعبارة المصنف تقتضي أن التخلف المذكور يوجد ولا يقدح، ثم اعلم أن في كلام الآمدي المنقول إشكالاً الخ ا هـ. وأقول: أما اعتراضهما على الشارح بأن بين العبارتين فرقاً فعجيب بل لا ينبغي أن يكون إلا سهواً، وذلك لأن الشارح لم يدع اتحاد العبارتين حتى يعترض عليه بأن بينهما فرقاً وإنما مدعاه أن نفي القدح الذي هو معنى عبارة المصنف لازم لما قاله الآمدي ولا شبهة لعاقل في صحة ذلك، لأن امتناع التعارض الذي أثبته الآمدي يستلزم عدم القدح إذ هو فرع التعارض وقد ثبت امتناعه. لا يقال بقي أن عبارة المصنف تقتضي إثبات التخلف وهو غير صحيح لعدم تصوره كما تقرّر لأنا نقول: أما أوّلاً فعبارة المصنف شرطية مقدمها كان التخلف الخ. وتاليها لم يقدح أي التخلف فإن أردت أن التالي يقتضي ذلك فهو فاسد لأنه سلب بسيط وقد اشتهر أن السلب البسيط لا يقتضي وجود الموضوع، فقول المصنف «لم يقدح» أي التخلف أي لعدم تصوره وقدحه فرع تصوره. وإن أردت أن المقدم يقتضي ذلك فهو أيضاً فاسد لأن الشرطية لا تقتضي وجود مقدمها. وأما ثانياً فيجوز أن يكون قول المصنف «لم يقدح» بالنسبة للرابعة من قبيل الكناية فالمراد لازمه وهو بقاء العلية وعدم زوالها أو من قبيل المجاز، والحامل له على ذلك جمع الرابعة مع ما قبلها في جواب واحد اختصاراً فليتأمل. والحاصل أنهما إن أراد الاعتراض على دعوى اتحاد العبارتين فالشارح لم يدع ذلك حتى يرد عليه بما أبدياه من الفرق بينهما أو على دعوى لزوم انتفاء القدح لما قاله الآمدي فقد تبين فساده وأن ثبوت هذا اللزوم كنار على علم، أو بأن ما قاله المصنف ليس ما قاله الآمدي بل لازمه فالشارح معترف بذلك ولا محذور فيه لا سيما وسياق الآمدي وكونه في بيان القدح يشعر بأن المقصود ذلك اللازم، وأما ما أبدياه في كلام الآمدي من الإشكال فيمكن دفعة بحمل كلام الآمدي على قطعي تمتنع معارضته وهذا في غاية الظهور، لأن غاية الأمر أن كلام الآمدي من قبيل العام أو المطلق والعام يقبل التخصيص والمطلق يقبل التقييد وقرينة ذلك هو السياق وظهور المعنى فليتأمل.

قوله: **(قال المصنف إلا أن يكون أحدهما ناسخاً)** حكى الكمال عبارة الأحكام وفيها إلا أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر ثم قال: فعزو الشارح هذا الاستثناء للمصنف المقتضي لكونه استدراكاً على الآمدي وهم ا هـ. وأقول: الذي أقطع به أحد أمرين: إما اختلاف نسخ الأحكام

الحاجب) في قوله «أنه لفظي» مبني على تفسير العلة إن فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثره فالتخلف قادح أو بالباعث وكذا بالمعرف فلا (ومن فروعه) أي فروع أن الخلاف معنوي (التعليل بعلتين) فيمتنع أن قدح التخلف وإلا فلا، وهذا التفريع نشأ عن سهو فإنه إنما يتأتى في تخلف العلة عن الحكم والكلام في عكس ذلك.

وثبوت هذا الاستثناء في بعضها دون بعض، وإما كونه حاشية ألحقت ببعض النسخ ولهذا رأيته ساقطاً من بعض النسخ، وحينئذ فيحتمل أن النسخة الواقعة من الأحكام للشارح خالية عن هذا الاستثناء الذي صرح به المصنف في شرح المنهاج فعزاه الشارح إليه، ويحتمل أنه لما رأى اختلاف نسخ الأحكام واحتمل عنده عدم صحة هذا الاستثناء عن الآمدي احتاط فعزاه إلى المصنف الذي صح عنه هذا الاستثناء، فالجزم بالوهم عليه في ذلك العزو هو الوهم بلا شبهة قوله: (والخلاف معنوي لا لفظي خلافاً لابن الحاجب) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب: قال العضد في تقرير كلام ابن الحاجب: قال أبو الحسين: النقض إنما يصح مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون نقيضه وهو عدم المانع ووجود الشرط جزءاً من العلة لأن المستلزم هو العلة مع ذلك فلا يكون الأولى تمام العلة فتنقدح عليتها ثم قال: والجواب لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون جزءاً من العلة إذ المراد بالعلة الباعث وليس ذلك بباعث، وعلى هذا فيرجع النزاع لفظياً مبنياً على تفسير العلة، فإن فسرت بالباعث على الحكم جاز، وإن فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز اهـ. ولا يخفى على متأمل أن قوله «وعلى هذا» أي الجواب «فيرجع النزاع» أي النزاع مع أبي الحسين في منع النقض وعدمه المبنيين «على لزوم كون الشرط وعدم المانع جزءاً من العلة» وهو خلاف ما فرض أولاً وانتفائه وأن كون الخلاف المذكور لفظياً مترتب على الجواب المذكور لا مطلقاً فتأمل اهـ. وأقول: ما ذكراه بعد تسليمه لا يمنع أن ابن الحاجب جوز كون الخلاف لفظياً في الجملة لأن بناءه على الجواب المذكور كون الخلاف لفظياً اعتراف منه بتجويز كونه لفظياً على هذا التقدير مع امتناع كونه لفظياً على هذا التقدير أيضاً عند المصنف، بل امتناع هذا التقدير نفسه عنده فإن قضية كلام الأئمة جريان الخلاف على كل قول في معنى العلة. فحاصل كلامه أن الخلاف جارٍ على كل قول في معنى العلة وأنه معنوي مطلقاً لوجود فوائد تترتب عليه على الإطلاق لا تختص بحال دون حال، ولا يجوز كونه لفظياً في حال ولا على تقدير من الأحوال والتقادير مع حصول تلك الفوائد على الإطلاق وعلى كل حال وتقدير خلافاً لابن الحاجب فإنه جوز كونه لفظياً حيث اعترف بذلك على بعض الأجوبة فتأمله فإنه صحيح لطيف لا يمتري في صحته ولطفه طالب الحق والله الموفق.

قوله: (إنما يتأتى في تخلف العلة عن الحكم) فيه كلامان: أحدهما للكوراني قال ما نصه: أما كون التعليل بعلتين من فروع المسئلة فلأن التخلف نقض مطلقاً عند المصنف سواء كان لمانع

....

أو لا، فإذا حصل الحكم بعلة يمتنع حصوله بعلة أخرى فيكون نقصاً لتخلف الحكم عن العلة. هذا كلام المصنف في شرح مختصر ابن الحاجب. وبعضهم لما لم يفهم كلام المصنف هنا ولا وقف على ما في شرح المختصر قال: تفريع هذه المسئلة سهو لأن الكلام في تخلف الحكم عن علته وهذا من تخلف العلة في الحكم، ومع قطع النظر عن كلام المصنف ما قاله هذا القائل غير معقول لأن تخلف الشيء عن آخر يستلزم سبقه ولا يتصور تقدم الحكم على العلة حتى تتخلف عنه انتهى. والثاني لشيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قال ما نصه: فيه بحث إذ يتأتى في عكسه إذ تعليل الحكم بعلتين مؤدٍ إلى تخلفه أي عدم وجوده عند أحدهما عند اجتماعهما، سواء قلنا العلل مؤثرة في الحكم لئلا يجتمع مؤثران على مؤثر واحد، أو معرفة له لأن معرفته الحاصلة بواحدة إن حصلت نفسها بأخرى لزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد، أو مثلها بها لزم تحصيل الحاصل. وإذا ثبت التخلف عن أحدهما أي عدم استناده إليها فإن كان قادحاً منع التعدد المؤدي إليه وإلا فلا انتهى. وأقول: أما كلام الكوراني فيقال عليه: أما قوله «فإذا حصل الحكم بعلة يمتنع حصوله بعلة أخرى الخ» فإن أراد به توجيه صحة التفريع بما وجه به الشيخان المذكوران بقولهما السابق «إذ تعليل الحكم بعلتين مؤد إلى تخلفه إلى آخره» فسنبين اندفاعه، وإن أراد مجرد الاستناد إلى تصريح شرح المختصر فهو لا يسمن ولا يغني من جوع لظهور أن شرح المختصر لا يزيد على المتن بل المتن أتقن منه كما هو معلوم، واعتراض الشارح غير خاص بالمتن بل هو وارد على نفس هذا التفريع، سواء كان مذكوراً في المتن أو في شرح المختصر أو في غيرهما كما لا يخفى حتى على الصبيان. وإنما آثر المتن بالذكر لأنه مشروحه ومحل كلامه على أن عبارة اعتراضه شاملة لغير المتن أيضاً كما هو غني عن البيان فرد الاعتراض على التفريع بأنه في شرح المختصر من قبيل الهذيان.

وأما قوله «وبعضهم لما لم يفهم كلام المصنف هنا» فهو تشبع باطل وزور ليس تحته طائل فإن ذلك البعض وهو سيد الشراح المحقق المحلي أعرف ـ والله ـ من الكوراني بمعاني هذا الكتاب ومقاصده، بل ما أحد من جميع من نظر فيه من الشراح وغيرهم له إليه نسبة في معرفته وتحقيق معاهده، وما أقبح هذا التشبع برمي هذا الشارح الإمام والمحقق الهمام بما ذكر بلا برهان بل بمجرد التهور والبهتان. وأما قوله «ولا وقف على شرح المختصر» فهو فرية بلا مرية فأي أحد أخبر من هذا الشارح بشيء من كتب المصنف بل أي أحد له نسبة إليه في معرفة شيء منها، وما هذه التلفيقات إلا من قبيل التمويه وإيهام الجهلة مزاحمته لأهل البيت في معرفة ما فيه. وأما قوله «ومع قطع النظر عن كلام المصنف» فهو ما ينادي عليه بأقبح العار وأقطع البوار عند أولي الأبصار. فأما قوله فيه «لأن تخلف الشيء عن آخر إلى آخره» فهو أدل دليل على تهوره وفساد تصوره. أما أوّلاً فإن أراد التخلف يستلزم السبق بمعنى أن يوجد الحكم أولاً ثم العلة ثانياً فأي محذور في ذلك بناه على الصحيح أن العلة بمعنى المعرف إذ لا محذور في أن يتأخر

....

وجود الدليل عن المدلول كما في العالم فإنه دليل على الصانع تعالى مع تأخره عنه وقد اعترف هو نفسه بذلك فيما سبق ورد به على غيره، فما أسرع نسيانه لا ذكره! وإن أراد أنه يستلزم السبق بمعنى أن يوجد الحكم ولا توجد العلة فأي محذور في ذلك بناء على ما ذكر، وأي محذور في أن لا ينصب الشارع علامة على الحكم؟ وغاية الأمر أن تتوقف معرفته على نص الشارع ومثل ذلك مما لا يمنع منه نقل ولا عقل. وأما ثانياً فحاصل اعتراضه هذا أن الشارح جوز تخلف العلة عن الحكم وهو غير ممكن، وهذا الاعتراض مع فساده كما تبين لك مما لا معنى لتخصيص الشارح به فإن جواز ذلك منصوص في المتن كغيره بقوله الآتي «في العكس وتخلفه» أي العكس بأن يوجد الحكم بدون العلة قادح عند مانع علتين فأفاد جوازه والاختلاف في كونه قادحاً وكأنه لم يستحضر ذلك لأنه دخيل في هذا الكتاب ضعيف المعرفة به لا يعرف منه إن عرف إلا ما بين يديه منه.

فالحاصل أن حديث تخلف العلة عن الحكم منصوص عليه في كلامهم لا اختصاص للشارح به، وليس حاصل كلام الشارح هنا إلا أن هذا التفريع إنما يتأتى على ذلك التخلف الذي اعترفوا به، وسيأتي في المتن فأي اعتراض بعد هذا يلحق الشارح؟ ولعمر الله إنه لا منشأ لهذا الاعتراض إلا عدم التأمل وفساد التصور مع عدم معرفة كلامهم الآتي في المتن بعد أقل من ورقة ولا حول ولا قوة إلا بالله. وأما كلام الشيخين المذكورين فجوابه منع أن تعليل الحكم بعلتين مؤدٍ إلى تخلف قولهما بناء على قولنا إن العلل مؤثرة لئلا يجتمع مؤثران على مؤثر واحد. قلنا: لا نسلم لزوم ذلك لجواز أن يستند الحكم إلى كل منهما على البدل أو إلى مجموعهما فيكون كل منهما عند الاجتماع غير مستقل بالتعليل، وحينئذ فلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو ظاهر، ولا تخلف الحكم بمعنى عدم وجوده عن أحدهما لأنه وجد عن كل منهما على البدل أو عن مجموعهما. وليس المراد بالتخلف في هذا المقام إلا انتفاء الاستناد مطلقاً، ولئن سلمنا استناده إلى إحداهما بعينها فلا نسلم تحقق التخلف المراد هنا عن الأخرى بل يكفي وجوده عند وجودها مع صلاحية استناده إليها وإن لم يتحقق استناده بالفعل إليها لاستناده إلى الأولى. والحاصل أن المراد بالتخلف في هذا المقام انتفاء وجوده عند وجودها مطلقاً لا انتفاء استناده إليها وإن تحقق وجوده عند وجودها. لا يقال فالتخلف حينئذ لمانع وهو استناده إلى الأولى والصحيح عند المصنف قدح التخلف وإن كان لمانع لأنا نقول: التخلف لمانع معناه أن ينتفي ثبوت الحكم للمانع من ثبوته، وما هنا ليس كذلك لتحقق ثبوت الحكم قطعاً على أن المراد بالمانع فيما ذكر المانع من ثبوت الحكم كما أشار إليه الشارح المحقق، ووجود العلة الأولى ليس بمانع منة قطعاً بل من استناده للأخرى على هذا التقدير، وفرق كبير بينهما فتأمله. وقولهما «بناء على أنها معرفة له لأن معرفته الحاصلة بواحدة إلى آخره» قلنا: نختار الشق الثاني. قولهما «لزم تحصيل الحاصل» قلنا: ممنوع لجواز أن يتغاير المثلان كيفية بنحو الشدّة والضعف فلا يلزم ما ذكر.

(والانقطاع) للمستدل فيحصل أن قدح التخلف وإلا فلا ويسمع قوله أردت العلية في غير ما حصل فيه التخلف **(وانخرام المناسبة بمفسدة)** فيحصل أن قدح التخلف وإلا فلا ولكن ينتفي الحكم لوجود المانع **(وغيرها)** بالرفع أي غير المذكورات كتخصيص العلة فيمتنع أن

قوله: **(والانقطاع)** أقول: صورة المسئلة إذا لم يجب عن التخلف فإن قلنا بالقدح انقطع لبطلان دليله وإلا فلا لبقاء دليله، أما إذا أجاب فلا انقطاع وإلا فلا وجه لقوله «وجوابه إلى آخره» حيث حصل الانقطاع فتأمله قوله: **(وانخرام المناسبة بمفسدة فيحصل أن قدح التخلف وإلا فلا ولكن ينتفي الحكم لوجود المانع)** أقول: صورة المسئلة كما لا يخفى أن يوجد الوصف المناسب في صورة من الصور ويكون بحيث لو ترتب عليه الحكم وجدت مفسدة فينتفي الحكم حينئذ ولا بد ويتحقق تخلف الحكم عن ذلك الوصف. ثم إن قلنا بقدح التخلف بطلت المناسبة إذ بطلان علية الوصف بسبب التخلف حذراً من تلك المفسدة وهو معنى قدح التخلف يقتضي إلغاء مناسبته وعدم اقتضاء الوصف بواسطتها ذلك الحكم كما لا يخفى مع صدق التأمل. وإن قلنا بعدم قدحه لم تبطل لأن غاية ما يقتضي تلك المفسدة تخلف الحكم وهو لا ينافي العلية فلا ينافي المناسبة ولكن ينتفي الحكم لوجود المانع منه وهو لزوم المفسدة لو ثبت أي كونه بحيث لو ترتب على الوصف حصلت تلك المفسدة فعلم أن الحكم لا يجامع المفسدة بأن يترتب على الوصف وإن لزم من ترتبه عليه مفسدة، وأنه ليس له حالتا ترتب على الوصف وإن لزمت المفسدة وانتفاء عنه حذراً من لزومها بل لا بد من انتفائه أبداً. لكن هل انتفاؤه مناسبة الوصف أو لوجود مانع وهو لزوم المفسدة مع بقاء المناسبة؟ إن قلنا إن التخلف قادح فهو للأول، وإن قلنا إنه غير قادح فهو للثاني هذا معنى كلام المصنف والشارح ولا شبهة لمتأمل في استقامته. وإذا علمت ذلك علمت اندفاع قول شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب في قول الشارح «فيحصل أي الانخرام إلى آخره» الذي هو شرح لعبارة المصنف ما نصه: فيه نظر لأن الانخرام إنما هو بسبب المفسدة الحاصلة من ترتيب الحكم على المناسب إذ المصلحة مع وجود مفسدة مثلها أو أرجح كالعدم، فحصول الانخرام مع وجود المفسدة لوجود الحكم الذي هو عدم التخلف أظهر منه عند عدم المفسده لعدم الحكم الذي هو التخلف فليتأمل انتهى.

ووجه اندفاعه أنه إن كان حاصل النظر الاعتراض على مجرد تخصيص الانخرام بتقدير التخلف بناء على تحققه على تقدير عدم التخلف أيضاً على وجه أظهر فهو في غاية السقوط. أما أوّلاً فلامتناع هذا التقدير كما سيتبين. وأما ثانياً فلأن واحداً من المصنف والشارح لم يخص الانخرام بحال التخلف إذ ليس في عبارتهما ما يفيد هذا التخصيص، بل حاصل كلامهما تفريع التردد في انخرام المناسبة على التردد في قدح التخلف في العلية إن قدح انخرمت وإلا فلا، وليس في هذا تعرض لحكم الانخرام على تقدير عدم التخلف كما لا يخفى وإن كان حاصله أن تحقق الانخرام على تقدير عدم التخلف على وجه أظهر مانع من تفريع الانخرام على تقدير

قدح التخلف وإلا فلا (وجوابه) أي التخلف على القول بأنه قادح (منع وجود العلة) فيما اعترض به (أو) منع (انتفاء الحكم) في ذلك (إن لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل) وإلا فلا يتأتى الجواب بمنعه. (وعند من يرى الموانع) أي يعتبرها بالنفي في قدح التخلف حتى إذا

التخلف على الخلاف في قدح التخلف لأنه إذا وجد الانخرام مع ثبوت الحكم وترتبه على الوصف فلا معنى لتفريع الانخرام على قدح التخلف، بل يجب ثبوته وإن لم يقدح التخلف لأنه إذا ثبت مع تحقق الحكم فليثبت مع عدم تحققه إذا لم يؤثر ذلك في العلية لأن تخلفه مع عدم تأثيره في العلية إن لم ينقص عن عدم تخلفه ما زاد عليه فهو في غاية السقوط أيضاً لأنا لا نسلم إمكان هذا التقدير للزوم انتفاء الحكم لتحقق المفسدة كما علم مما تقرر في مسئلة المناسبة تنخرم بمفسدة. ولو سلمنا إمكانه فلا نسلم الانخرام حينئذ لأنه ينافي ترتب الحكم على الوصف كما هو الفرض إذ انخرام مناسبته ينافي صلوحيته لترتب الحكم عليه كما لا يخفى. وعلمت أيضاً اندفاع قولهما أيضاً في قول الشارح «لوجود المانع» ما نصه: فيه نظر إذ المراد بالمانع المفسدة وهي إنما توجد بوجود الحكم فليست مع عدمه موجودة وجودها علة لانتفائه حتى يكون من انتفاء الحكم لوجود مانعه، بل من انتفاء الحكم لانتفاء علته بسبب المفسدة المقاومة لها انتهى. ووجه اندفاعه أن المانع ليس هو المفسدة كما توهماه بل هو كون الحكم بحيث لو ثبت في تلك الصورة وجدت المفسدة وهذا موجود قبل وجود الحكم فيها بلا شبهة، ووجوده علة لانتفاء الحكم ولعمر الله إن هذا في غاية الظهور وعجب كيف خفي عليهما مع ظهوره فتأمل ولا تكن من الغافلين. ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد ذلك زاد شيئاً آخر عقب ما تقدم فقال ما نصه: ثم تبين لي بعد هذا أن مراد المؤلف انخرام المناسبة وعدمها على قول الإمام السابق أي قبيل مسلك الشبه فيكون معنى الكلام أن القول بالقدح تنخرم به المناسبة بالمفسدة عند الإمام والقول بعدمه لا تنخرم به المناسبة المذكورة ويكون تخلف الحكم لوجود المانع. هذا مراده إن شاء الله تعالى فلا إشكال انتهى. فتأمل فيه ففيه ما فيه بل يحتمل أن يقال إن ما سبق من الاختلاف في انخرام المناسبة وعدمه مبني على قدح التخلف وعدمه فالانخرام مبني على القدح وعدم الانخرام الذي هو قول الإمام مبني على عدم القدح، فالمقصود بما تقدم بيان الانخرام أو عدمه وبما هنا بيان فائدة الخلاف فليتأمل.

قوله: (وعند من يرى الموانع) أي يرى الموانع مانعة من القدح بأن يرى أن التخلف إذا كان لمانع لا يكون قادحاً وإنما يكون قادحاً إذا لم يكن لمانع، وهذا مراد الشارح بقوله «أي يعتبرها بالنفي في قدح التخلف» أي يعتبر انتفاءها في كون التخلف قادحاً وكالموانع انتفاء الشرط فيحصل الجواب ببيان انتفائه. وقوله «بيانها» قال الكمال وتبعه شيخ الإسلام: خبر مبتدإ محذوف لدلالة ما قبله عليه التقدير وجوابه عند من يرى الموانع بيانها أي الموانع والجملة عطف على الجملة قبلها انتهى. قلت: لا يتجه تعين ذلك ولا الاحتياج إليه لجواز كونه معطوفاً بالواو

وجدت أو واحد منها لا يقدح عنده (**بيانها**) فيصحل الجواب على رأيه ببيانها أو بيان واحد منها (**وليس للمعترض**) بالتخلف (**الاستدلال على وجود العلة**) فيما اعترض به (**عند الأكثر**) من النظار ولو بعد منع المستدل وجودها (**للانتقال**) من الاعتراض إلى الاستدلال المؤدي إلى الانتشار. وقيل له ذلك ليتم مطلوبه من إبطال العلة (**وقال الآمدي**) له ذلك (**ما لم يكن دليل أولي**) من التخلف (**بالقدح**) فإن كان فلا ولو صرح المصنف بلفظة له سلم من إيهام نفيها أي إيقاعه في الوهم أي الذهن. وما حكاه ابن الحاجب من أنه يمكن ما لم يكن حكماً شرعياً أي بأن كان عقلياً. قال المصنف: لم يوجد لغيره. قال: ووجهه أن التخلف

الداخلة على عند من يرى على منع وجود العلة فيكون خبراً عن المبتدإ المذكور باعتبار هذا القيد أعني عند من يرى وإنما قدم هذا القيد دفعاً لتوهم رجوعه للجميع لو أخره بأن قال وبيان الموانع عند من يراها أي المذكورات. وقال شيخ الإسلام: لئلا يتوهم عطفه على وجود العلة انتهى. وفيه نظر إلا أن يريد لئلا يقوي ذلك الإيهام فليتأمل قوله: (**سلم من إيهام نفيها**) كان وجه صحة تركها الاتكال على المعنى فإن ملاحظته ترشد إلى المقصود إذ لا معنى لتقييد المنع بانتفاء الدليل الأولى والجواز بوجوده بل لا معنى إلا للعكس قوله: (**وما حكاه ابن الحاجب من أنه يمكن ما لم يكن حكماً شرعياً أي بأن كان عقلياً**) اعلم أنهم اختلفوا في اسم «يكن» في عبارة ابن الحاجب فجعله العضد ضمير الوصف المعلل به المدعي انتقاضه وجعله جمهور الشارحين ضمير الحكم المتنازع فيه وعبارة العضد. وقيل إن كان أي الوصف أي الذي نقض حكماً شرعياً فلا، أي فليس للمعترض أن يستدل على وجوده في صورة النقض لأن الاشتغال بإثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة وإلا فنعم لظهور تتميمه أي المعترض لدليله انتهى. قال السعد: قوله «وإلا» أي وإن لم يكن وجود الوصف في صورة النقض حكماً شرعياً فنعم أي للمعترض أن يقيم الدليل على وجوده لأن كون هذا تتميماً لمطلوبه لا انتقالاً إلى مطلوب آخر أمر ظاهر بخلاف ما إذا كان هذا حكماً شرعياً فإن جانب الانتقال فيه أظهر. فضمير «تتميمه» ودليله للمعترض واللام متعلق بتتميمه والمراد دليله على نفي العلية وبطلان قياس المستدل، وجمهور الشارحين على أن المراد أن المذهب الثالث هو التفصيل بأن الحكم المختلف فيه إن كان حكماً عقلياً فللمعترض أن يدل على وجود الوصف في صورة النقض لأنه يقدح فيه فيحصل فائدة، وإن كان حكماً شرعياً فلا لعدم الفائدة إذ للمستدل أن يقول يجوز أن يكون تخلف الحكم لوجود مانع أو انتفاء شرط فيجب الحمل عليه جمعاً للدليلين: دليل الاستنباط ودليل التخلف، فلا تبطل العلية بخلاف الحكم العقلي فإن هذا لا يتمشى فيه ولا يخفى ضعف هذا الكلام انتهى. قال شيخنا العلامة: فالشارح أشار بقوله «قال» أي الدال على نسبة ذلك إلى المصنف تبرياً منه كما صرح به أوّلاً إلى أن المصنف ماشٍ على تقرير جمهور الشارحين وإلى أن الصواب ما مشى عليه العضد من أن المراد التفصيل في العلة بين أن تكون هي حكماً عقلياً أو حكماً شرعياً

في القطعي فادح بخلاف الشرعي لجواز أن يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط (ولو دل) المستدل (على وجودها) فيما علله بها (بموجود محل النقض ثم منع وجودها) في ذلك المحل (فقال) له المعترض (ينتقض دليلك) على العلة حيث وجد في محل النقض دونها على

فتأمل هذا انتهى. أقول: كونه أشار بقوله «قال» إلى ما ذكر أمر محتمل وليس بمتعين وعبارة المصنف ليس فيها إفصاح عن المراد باسم «يكن» وقد حملها شيخ الإسلام على ما يوافق تقرير جمهور الشارحين وسلم بناء على ذلك ما قاله المصنف حيث قال: قوله «لم يوجد لغيره» صحيح لأنه بناه على رجوع الضمير في «يكن» إلى الحكم المعلل لا إلى ما يعلل به إذ لو بناه عليه لم يصح ذلك لأنه قد وجد لغيره كصاحب المقترح أبي منصور البروي - بموحدة وراء مفتوحتين - حيث قال: إن كان أي ما يعلل به حكماً شرعياً فليس للمعترض إثباته بالدليل كتعليل الحنفي وجوب المضمضة في غسل الجنابة بأن الفم محل يجب غسله من الخبث فيجب عنها فإذا نقض بالعين فللمستدل منع وجوب غسلها عن الخبث، وحينئذ فليس للمعترض إثباته بالدليل. أما إذا كان ما يعلل به أمراً حقيقياً فله ذلك كتعليل الحنفي عدم ملك الأجرة في الإجارة بأنها عقد على منفعة فلا يملك عوضها بالعقد كالمضار به، فإن نقض بالنكاح منع وروده على المنفعة وحينئذ فله إثباته بالدليل انتهى. ففيه اعتماد الشيخ طريقة العضد ورد طريقة جمهور الشارحين.

قوله: **(قال ووجه أن التخلف في القطعي قادح)** أقول: إن المراد بالقطعي العقلي وقد رأيت التعبير به منقولاً عن شرح المختصر للمصنف وهو الأوفق بالمقابلة بالشرعي، وحينئذ فلعل ذلك ما اشتهر في كلامهم من أن العقليات لا يدخلها تخصيص لكن قيد بعضهم ذلك بالتخصيص بغير العقل وإلا فالتخصيص بالعقل مما يدخلها قوله: **(بخلاف الشرعي لجواز أن يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط)** أقول: لعل هذا بناء على القول بعدم القدح إذا كان التخلف لوجود مانع أو فوات شرط، ثم رأيت بقية عبارة المصنف في شرح المختصر مصرحة بذلك وهي ما نصه: وقصاري المعترض إثبات الوصف ثم لا يجديه لأن التخلف لذلك لا يقدح في العلل الشرعية عند الجمهور انتهى قوله: **(في محل النقض)** أي في المحل الذي نقض عليه به. وقوله «ثم منع وجودها في ذلك المحل» أي بعد الاعتراض عليه به مثال ذلك قول الحنفي يصح صوم رمضان بنية قبل الزوال للإمساك والنية فينقضه الشافعي بالنية بعد الزوال فإنها لا تكفي فيمنع الحنفي وجود العلة في هذه الصورة فيقول الشافعي ما أقمته دليلاً على وجود العلة في محل التعليل دال على وجودها في صورة النقض. قوله: **(فقال له المعترض ينتقض دليلك على العلة الخ)** قال العضد: هذا إذا ادّعى انتقاض دليل العلية معيناً ولو ادّعى أحد الأمرين فقال يلزم إما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف كان فلا تثبت العلية كان مسموعاً بالاتفاق فإن عدم الانتقال فيه ظاهر انتهى. وقوله «وكيف كان» قال السعد: أي سواء كان اللازم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها لم تثبت العلية بها، أما على الأوّل فلما مرّ أن النقض يبطل

مقتضى منعك وجودها فيه (**فالصواب أنه لا يسمع قوله**) أي المعترض (**لانتقاله من نقض العلة إلى نقض دليلها**) والانتقال ممتنع وأشار بالصواب إلى دفع قول ابن الحاجب «وفيه أي في عدم السماع نظر» أي لأن القدح في الدليل قدح في المدلول فلا يكون الانتقال إليه ممتنعاً (**وليس له**) أي للمعترض (**استدلال على تخلف الحكم**) فيما اعترض به ولو بعد منع المستدل تخلفه لما تقدم من الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال المؤدي إلى الانتشار. وقيل له ذلك ليتم مطلوبه من إبطال العلة (**وثالثها**) له ذلك (**إن لم يكن طريق أولى**) من التخلف بالقدح فإن كان فلا (**ويجب الاحتراز منه**) أي من التخلف بأن يذكر في الدليل ما يخرج محله ليسلم عن الاعتراض (**على المناظر مطلقاً وعلى الناظر**) لنفسه (**إلا فيما اشتهر من المستثنيات**) كالعرايا (**فصار كالمذكور**) فلا حاجة إلى الاحتراز عنه (**وقيل يجب**) عليه الاحتراز عنه (**مطلقاً**) وليس غير المذكور كالمذكور (**وقيل**) يجب عليه الاحتراز منه (**إلا في المستثنيات مطلقاً**) أي مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عنها للعلم بأنها غير مرادة. (**ودعوى صورة معينة أو مبهمة**) بالإثبات أي إثباتها (**أو نفيها ينتقض بالإثبات**

العلية، وأما على الثاني فلأنه لا بدّ لثبوت العلية من مسلك صحيح، وأما ما يقال انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان انتهى قوله: (**فالصواب أنه لا يسمع**) عبارة العضد: فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لأنه انتقل من نقض العلة إلى نقض دليلها انتهى قوله: (**أي لأن القدح في الدليل الخ**) هذا به وجه العضد نظر ابن الحاجب فقال: ولعل ذاك أي النظر أن القدح في دليل العلة قدح في العلة وهو مطلوبه فلا انتقال انتهى. وقوله «وهو مطلوبه» قال السعد: أي القدح في العلة مطلوب المعترض وفي بعض الشروح وجه النظر أن هذا انتقال من اعتراض إلى اعتراض وغير المسموع هو الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال انتهى.

قوله: (**وقيل يجب مطلقاً**) قال الكمال: أي من غير تفصيل بين المناظر والناظر ولا بين المستثنيات وغيرها انتهى. لا يقال يلزم على هذا التكرار بالنسبة للمناظر لأن الإطلاق فيه قد استفيد مما قبله لأنا نقول: هذا فاسد. أما أولاً فلأن الإطلاق فيه المستفاد مما قبله إنما هو مع التفصيل في قرينة وهو الناظر، والإطلاق فيه على هذا التقدير مصاحب للإطلاق في قرينة. وأما ثانياً فلأن هذا القائل غير ذاك القائل ومجموع ما قاله هذا مباين لمجموع ما قاله ذاك فكيف يتصور مع ذلك تكرار، ولا يخفى عليك أن الإطلاق هنا وفيما قبله يشمل المستثنيات بقسميها أي المشهورة وغيرها قوله: (**ودعوى صورة إلى آخره**) قال شيخنا الشهاب: لما وقع الكلام في النقض استدعى ذكر هذه القاعدة. وحاصلها ما تقرر في علم الميزان من أن نقيض الموجبة الجزئية السالبة الكلية ونقيض السالبة الجزئية الموجبة الكلية كما أوضحه الشارح بالمثال الآتي انتهى.

أو النفي العامين) بدأ بالإثبات الراجع إلى النفي لتقدمه عليه طبعاً (وبالعكس) أي الإثبات

قوله: (لتقدمه عليه طبعاً) قال شيخنا العلامة: ظاهره لتقدم الإثبات على النفي طبعاً وفيه نظر، إذ الإثبات إيجاب النسبة والنفي انتزاعها فكل منهما وارد على النسبة وليس أحدهما متقدماً بالطبع على الآخر. نعم الانتفاء متقدم بالطبع على الثبوت في الممكنات إلى آخر كلامه. وأقول: جوابه ما قاله الكمال حيث وجه ما ذكره الشارح من تقدم الإثبات على النفي طبعاً بقوله: فإن معنى نفي الشيء الحكم بأنه ليس ثابت وذلك يتوقف على تعقل الثبوت ليحكم بانتفائه والثبوت غير مؤثر في النفي انتهى. فأشار إلى أن المراد التقدم باعتبار تعقل المتقدم دون تحققه وإلى أن المتقدم بهذا المعنى هو الثبوت لا الإثبات، فكلام الشارح إما مبني على أن المراد بالإثبات الثبوت أو على أن المراد الإثبات من حيث ما تضمنه من الثبوت. ويجوز أن يراد التقدم باعتبار تعقل كل من المتقدم والمتقدم عليه فإن تقدم الإثبات على السلب بهذا الاعتبار فيهما مشهور في كلامهم ولهذا قال مولانا حنفي في رسالة التناقض في أثناء كلام ذكره ما نصه: أن تعقل أحد النقيضين وهو السلب لا يمكن بدون تعقل الإيجاب لتوقفه عليه ولذا اشتهر أن تصور السلب فرع تصور الإيجاب انتهى. وفي شرح الغرة لشيخنا الشريف في بحث التصديق بعد كلام ذكره: والغرض من ذلك الوصف أن النسبة الحكمية في الموجبة والسالبة على نهج واحد فيلاحظ الربط والإضافة فيهما لا عدم الربط ثم يدعي في الموجبة أن الربط ثابت وفي السالبة أنه غير ثابت، وهذا مذهب المتأخرين كما صرح به السيد الشريف المحقق في حواشي التجريد، وبه احترز عن قول من يقول إن النسبة الحكمية في السالبة سلبية يعني أنا نلاحظ عدم الربط وندعيه، فمن حمل كلام المتأخرين على ذلك فقد أخطأ انتهى. ولا إشكال على الأوّل في تقدم تصور الثبوت على السلب، وأما على الثاني فهل هو كذلك بناء على أن ملاحظة عدم الربط تستدعي تقدم ملاحظة الربط لأن تصور المضاف من حيث إنه مضاف مسبوق بتصور المضاف إليه أو لا فيه نظر فليتأمل. فظهر أنه لا إشكال على الشارح. غاية الأمر في عبارته مسامحة لفظية والأمر فيها هين كما اشتهر على أن عبارته مساوية لعبارتهم في ذلك. ألا ترى قول مولانا حنفي المذكور آنفاً، ولذا اشتهر أن تصور السلب فرع تصور الإيجاب إذ السلب بمعنى النفي والإيجاب بمعنى الإثبات، فعلى تقدير لزوم المسامحة فهي لازمة في عبارتهم غير مختصة بعبارة الشارح. نعم قال الكمال: وفي كون تقدم الإثبات على النفي تقدماً طبيعياً باصطلاح الحكمة نظر، فإن التقدم بالطبع إنما يكون عندهم بين الشيئين اللذين يجتمعان في الوجود انتفاء الشيء وثبوته ليسا كذلك انتهى. وجوابه أنه لا محذور في بناء التوجيه على غير اصطلاح الحكمة، ولو سلم أن لا اصطلاح لغيرهم في ذلك كان في التوجيه مسامحة لفظية والمراد أنه يشبه التقدم الطبيعي على أن في بعض النسخ لتقدمه عليه عقلاً، ولا إشكال فيه بوجه بل يمكن حمل النسخة الأولى عليه إذ قد يراد بالطبع معنى العقل.

العام أو النفي العام ينتقض بصورة معينة أو مبهمة فنحو زيد كاتب أو إنسان ما كاتب يناقضه لا شيء من الإنسان بكاتب، ونحو زيد ليس بكاتب أو إنسان ما ليس بكاتب يناقضه كل إنسان كاتب (**ومنها**) أي من القوادح (**الكسر**) هو (**قادح على الصحيح لأنه نقض المعنى**) أي المعلل به بإلغاء بعضه كما قال (**وهو إسقاط وصفه من العلة**) أي بأن يبيّن

قوله: (أي المعلل به) إن قلت: لم فسر المعنى بالمعلل به مع أن الأقرب تفسيره بالحكمة؟ قلت: لأنه صريح في كلام المصنف لأن الضمير في قوله «لأنه نقض المعنى» راجع للكسر فإذا فسره مع ذلك بقوله «وهو إسقاط وصف من العلة» تعين أن يراد بالمعنى العلة وأن المراد بنقضه إلغاء بعضه وبهذا يندفع قول شيخنا العلامة «أن الأقرب إلى لفظه» أي لفظ المعنى أنه الحكمة ثم استدل له بكلام العضد فراجعه وتأمل فيه قوله: (**وهو إسقاط وصف من العلة**) قال شيخ الإسلام: أي ونقض باقيها كما يؤخذ في صورة البدل من قوله الآتي «ثم ينقض» وفي غيرها من قوله «وليس الخ». وأقول: بتأمل تقرير مثال المصنف يعلم أن المراد بالنسبة إليه بباقيها الذي ينقض قوله «يجب قضاؤها» وإن نقضه أعم من نقضه مع البدل كما في الصورة الأولى أو وحده كما في الثانية. واعلم أن مما يؤيد ما ذكره شيخ الإسلام أيضاً أن المصنف قال في شرح المختصر: وقال الأكثرون من الأصوليين والجدليين الكسر عبارة عن إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وإخراجه عن الاعتبار إلى أن قال: وللكسر صورتان: إحداهما أنه يبدّل ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم ينقضه عليه، والثانية إن لا يفعل ذلك بل يعرض عن ذلك الذي أسقطه بالكلية ويذكر صورة النقض إلى آخره. ولا يخفى أن المفهوم من قوله «وللكسر صورتان» انحصاره في الصورتين لأن ذلك هو المفهوم من مثل هذا التعبير وقد اعتبر في كل صورة نقض الباقي بعد الإلغاء فيكون النقض معتبراً في الكسر عند الأكثرين ويكون المقصود من ذكر الصورتين بعد التعريف بالإسقاط تتمم التعريف وبيان أنه ليس المراد الإسقاط بمجرّده وإن لم يكن ذلك على طريق، المعهود في الحدود لأن أهل هذه الفنون اعتادوا لمسامحات في الحدود بمثل ذلك. والظاهر أنه في جمع الجوامع أراد موافقة الأكثرين فيحمل كلامه على ما قررناه ويكون قوله «إما مع إبداله إلى آخره» قرينة على المراد من التعريف أو من تتمة التعريف. غاية الأمر أنه مثل للصورتين في أثناء التعريف ولا محذور في ذلك ولا منافاة فيه للتعريف، بل فيه غاية المناسبة للمقصود به لما فيه من زيادة الإيضاح.

وعلى هذا يظهر صحة قول الشارح «وهو منطبق على ما تقدم بصورتيه» ويندفع قول الكمال «اعلم أن الكسر بهذا التعريف الذي اقتصر عليه المصنف غير قادح لا على طريق الآمدي وابن الحاجب المسمى عندهما بالنقض المكسور، ولا على طريق الإمام والبيضاوي كما سيظهر لك فيما بعد» انتهى. ثم قوله «ثم ينقض إلى آخره» يظهر بتأمله أن تعريف المصنف الكسر في غاية من فساد العكس لعدم إضافة النقض إلى إسقاط الوصف في صورتي الإبدال وعدمه،

....

فتعريف الإمام والبيضاوي هو الصحيح. ثم قوله «الا أن هذين ـ أي الإمام والبيضاوي ـ أدخلا نقض الجزء الآخر في مسمى الكسر والآمدي وابن الحاجب جعلاه شرطاً للقدح وعبارة المصنف غير وافية بشيء من الأمرين انتهى وجه اندفاعه أنه ظهر بذلك التقرير موافقة تعريف المصنف لتعريف غيره في اعتبار الأمرين وأنه أضاف النقض إلى إسقاط الوصف في صورتي الإبدال وعدمه، وأن عبارته وافية باعتبار الأمرين في مسمى الكسر. وأما قوله «وفي قول الشارح أن تعريف البيضاوي منطبق على صورتي الإبدال وعدمه إشارة إلى أن تعريف المصنف غير منطبق عليهما» فهو ممنوع على أن ما حكاه عن عبارة الشارح ليس عبارة الشارح فإن الشارح لم يعبر بأن تعريف البيضاوي منطبق على صورتي الإبدال وعدمه بل بقوله «منطبق على ما تقدم بصورتيه» وفرق بين التعبيرين فإن قوله «على ما تقدم» يجوز أن يريد به التعريف بناء على ما قررناه من أن فيه حذفاً مدلولاً عليه بالقرينة، أو أن قوله «أما إلى آخره» من تتمته فيفيد اعتبار النقض فيه فيكون إشارة إلى موافقة ما ذكره المصنف لما ذكره البيضاوي.

ثم رأيت ما سيأتي عن شيخنا العلامة وهو صريح في شمول قول الشارح ما تقدم لتعريف المصنف المذكور وإن كان ما أورده على ذلك ممنوعاً كما سيأتي، ولو سلم أن الشارح أراد الإشارة إلى ما ذكر منعناه بما علم ما قررناه بما لا مزيد عليه فليتأمل. وأما قوله بعد «وجعل كلامه ـ أي المصنف ـ كله تعريفاً بما فيه من الأمثلة منابذ لطريق القوم في التعريفات كما لا يخفى» فجوابه أنه إن أراد بمنابذته منافاته لطريق القوم في التعريف فهو ممنوع إذ لم يخل على ما قررناه بشيء مما يجب في التعريف إذ غاية الأمر على الوجه الأول أن في التعريف حذفاً لقرينة ظاهرة وهو جائز فيه كما تقرر في محله، وممن صرح بجوازه شيخنا الشريف في شرح الغرّة. وعلى الوجه الثاني أنه مثل في أثناء التعريف لقسمي المعرف، ولا يتخيل عاقل امتناع ذلك ولا منافاته للتعريف كيف وهو مناسب لمقصوده كما تقرّر، وإن أراد أنه غير معهود في التعريف مع المحافظة على ما يجب فيه فذلك بعد تسليمه غير قادح كما لا يخفى. وبذلك كله يظهر صحة تعريف المصنف وسلامته من الخلل وتوفيته بما ذكره وغيره مع الاختصار والتمثيل، ويندفع أيضاً قول شيخنا العلامة في قول الشارح «وهو منطبق على ما تقدم» بعد أن فسر ما تقدم بقول المصنف إسقاط وصف من العلة، إما مع إبداله أولاً ما نصه: لكن يفرق بينهما بأن ما تقدم اعتبر فيه الإسقاط وحده دون النقض وهذا اعتبر فيه الإسقاط والنقض معاً انتهى. وجه اندفاعه ما تبين بما لا مزيد عليه من أن المصنف قد اعتبر النقض أيضاً. واعلم أنه حيث كان معنى الكسر إسقاط وصف من العلة ونقض الباقي كان من قبيل القدح بالتخلف لكنه ينفرد عن مطلق القدح بالتخلف بأن القدح به ثم يقع في الابتداء، وهنا إنما يقع بعد الإلغاء مع الإبدال أو بدونه وحينئذ فذكر المصنف إياه مع استفادة القدح به مما سبق لأنه تخلف مع زيادة لإفادة تسميته وخصوصه وخصوص الخلاف فيه ودفع توهم عدم القدح به الناشىء من اشتباهه بما لا

أنه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه ومقابل الصحيح يقول إن ذلك غير قادح. وصرّح بلفظ «قادح» ليتعلق به الجار والمجرور وقوله (إلا مع إبداله) أي الإتيان بدل الوصف بغيره أولاً

يقدح من المعنى الآخر الذي ذكره الآمدي وابن الحاجب كما ذكره الشارح لاشتراكهما في الاسم. بقي شيء آخر وهو أنه هل من شرط الكسر أن يكون بحيث لا يتأتى القدح بالتخلف إلا بعد الإلغاء أو لا، بل يتأتى مع إمكان الابتداء بالقدح بالتخلف كأن يقال في إثبات الصوم في الخوف صوم يجب قضاؤه لو لم يفعل فيجب أداؤه كالأمن، فيعترض بأن خصوص الصوم ملغى وتبين بأن الحج أو الصلاة واجب الأداء كالقضاء فليبدل خصوص الصوم بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض الخ. ففي نحو هذا المثال يمكن الابتداء بالقدح بالتخلف بوجود العلة دون الحكم في صوم الحائض بخلاف مثال المصنف فيه نظر، وقضية الإطلاق أنه لا فرق ولم يظهر لي الآن مانع منه فليتأمل.

قوله: (أي بأن يبين إنه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه) اعتراضه الكوراني حيث قال ما نصه: قال بعضهم في شرح كلامه أي المصنف وهو قوله «الكسر إسقاط وصف من العلة» بأن يبين أنه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه، ثم مثل لذلك بما مثلنا ولم يدر أن المثال يناقض ما قاله لأن في المثال المذكور الحكم منتف. مع وجود الحكمة التي هي المشقة في الحضر، وقد تقدم منه أن الكسر بيان إلغاء وصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفائه انتهى ما قاله. وأقول: هو لعمر الله من الهذيان بمكان ومن الجزاف القبيح على أرفع شأن وذلك لأنه أراد بالبعض المذكور الشارح المحقق وبالمثال في قوله «ثم مثل لذلك بما مثلنا قول الشارح المحقق فيما يأتي مثاله أن يقول الحنفي في العاصي بسفره إلى آخره». ولا يخفى على من له أدنى عقل أنّ الذي فسره الشارح المحقق ببيان إلغاء الوصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفائه هو الكسر في كلام المصنف، وأن الذي مثل له هو بالمثال المذكور هو الكسر في كلام ابن الحاجب وأنه مخالف للكسر الذي في كلام المصنف، وكل ذلك في غاية الوضوح من عبارة الشارح المحقق بحيث لا خفاء فيه إلا على من انطفأت بصيرته وعميت سريرته فكيف مع ذلك يدعي من له أدنى عقل أنّ المثال يناقض ما قاله؟ وكيف يتوهم أنّ التمثيل على أحد الاصطلاحين يناقض الاصطلاح الآخر؟ وما أكثر مفاسد قلة التأمّل والله الموفق. وما نقلته من عبارته هو لفظه بحروفه وفيه ما يحتاج في تصحيحه إلى التكليف فليتأمل.

قوله: (وصرّح بقادح ليتعلق به الجار والمجرور) قال الكمال: يوهم أنه لو لم يذكره لم يكن للجار والمجرور متعلق وليس كذلك، بل لو قال ومنها الكسر على الصحيح المعنى من القوادح الكسر وتعلق قوله «على الصحيح» بمتعلق «منها المقدر» أي الكسر معدود من القوادح على الصحيح. نعم لو لم يذكره لتوهم أنّ قوله «على الصحيح» متعلق بالكسر بمعنى أنّ في تفسير الكسر خلافاً وأن عدّه من القوادح مبنيّ على الصحيح في تفسيره انتهى. أقول: وأيضاً فتعلق

المعلوم من ذكر مقابله بيان لصورتي الكسر (**كما يقال في**) إثبات صلاة (**الخوف**) هي (**صلاة يجب قضاؤها**) لو لم تفعل (**فيجب أداؤها كالأمن**) فإن الصلاة فيه كما يجب قضاؤها لو لم تفعل يجب أداؤها (**فيعترض بأن خصوص الصلاة ملغى**) ويبين بأن الحج واجب الأداء كالقضاء (**فليبدل**) خصوص الصلاة (**بالعبادة**) ليندفع الاعتراض وكأنه قيل عبادة الخ (**ثم ينقض**) هذا القول (**بصوم الحائض**) فإنه عبادة يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها بل يحرم (**أو لا يبدل**) خصوص الصلاة (**فلا يبقى**) علة للمستدل (**إلا**) قوله (**يجب قضاؤها**) فيقال عليه (**وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدي دليله الحائض**) فإنها يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه كما تقدّم وقد عرّف البيضاوي كالإمام الرازي الكسر بعدم تأثير أحد جزأي العلة ونقض الآخر وهو منطبق على ما تقدّم بصورتيه، وعبر عنه ابن الحاجب كالآمدي بالنقض المكسور وعرّفا الكسر بوجود حكمة العلة بدون العلة والحكم. ويعبر عنه بنقض المعنى أي الحكمة والراجح أنه لا يقدح لأنه لم يرد على العلة. وقيل يقدح لاعتراضه المقصود. مثاله أن يقول الحنفي في العاصي بسفره مسافر فيترخص كغير العاصي لحكمة المشقة، فيعترض عليه بذي الحرفة الشاقة في الحضر كمن يحمل الأثقال ويضرب بالمعاول فإنه يترخص (**ومنها**) أي من القوادح (**العكس**) أي تخلفه كما سيأتي (**وهو**) أي العكس (**انتفاء الحكم لانتفاء العلة فإن**

«على الصحيح» بمتعلق فيها المقدر يقتضي كون الخلاف في معدوديته من القوادح مع أن الخلاف ليس في ذلك، بل إنما وقع بطريق القصد في كونه قادحاً وإن كان من لازم ذلك الاختلاف في معدوديته منها، وفرق كبير بين ما هو محل الخلاف بطريق القصد وبين ما هو محل الخلاف بطريق اللزوم، ففي زيادة لفظ قادح إفادة نصب الخلاف فيما هو محله بطريق القصد وتخلص من نصبه فيما هو محله بطريق اللزوم لا بطريق القصد. فقوله «ليتعلق به الجار والمجرور» معناه ليتعلق به على وجه مطابق للمقصود بالذات لا خلل فيه ولا إيهام كما هو الأصل والظاهر في بيان المتعلق، وهذا وجه بالغ في الحسن لا غبار عليه ولا عبرة بإيهام يضمحل بأدنى نظر في المعنى فإياك أن تتوهم من كلام الكمال أو غيره أن عليه شيئاً قوله: (**المعلوم من ذكر مقابله**) قال شيخ الإسلام: بالرفع صفة لقوله أولاً «مع إبداله» انتهى. أقول: فليتأمل وجه الرفع فإن المتبادر تعلق قوله «إما مع إبداله الخ» بقوله «إسقاط» وذلك لا يوافق الرفع قوله: (**وهو**) أي العكس. قال شيخ الإسلام: فيه مع ما قبله شبه استخدام لا يخفى انتهى. وأقول: كأن وجه تعبيره بشبه الاستخدام لا بالاستخدام أن الضمير للعكس وهو ليس المحكوم عليه بمنها بل ذاك مضاف محذوف أي تخلف، ويمكن أن يقال إن لفظ العكس ليس على حذف المضاف بل هو مستعمل في تخلف العكس مجازاً للتعلق بينهما فيكون ذلك استخداماً حقيقة.

قوله: (**وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة**) أقول: يجوز أن يريد الانتفاء للانتفاء في الجملة أي أعم من الانتفاء للانتفاء أبداً والانتفاء للانتفاء في بعض الصور فقط فيكون قوله «فإن ثبت

ثبت مقابله) وهو ثبوت الحكم لثبوت العلة أبداً المسمى بالطرد **(فابلغ)** في العكسيه مما لا يثبت الحكم لثبوت مقابله بأن ثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور لأنه في الأوّل عكس لجميع الصور وفي الثاني لبعضها.

مقابله إلى آخره» تفصيلاً وتقسيماً له إلى قسميه أعني الانتفاء للانتفاء أبداً والانتفاء للانتفاء في بعض الصور. وبيان ذلك أن المراد بالمقابل ما يسمى بالطرد وهو مخصوص بالثبوت للثبوت أبداً، فالمعنى فإن ثبت الطرد الذي من لازم ثبوته أن يكون الانتفاء للانتفاء أبداً لأنه إذا كان الثبوت للثبوت أبداً لزم أن يكون الانتفاء للانتفاء أبداً كان الانتفاء للانتفاء أبلغ في العكسية من الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت مقابله وهو أعني مقابله الذي لم يثبت الثبوت للثبوت أبداً وعدم ثبوت هذا المقابل من صور تحققه الثبوت مع انتفاء العلة في بعض الصور، وذلك الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت مقابله المذكور المتحقق في الصور المذكورة هو الانتفاء في بعض الصور. فحاصل الكلام أن العكس هو الانتفاء للانتفاء في الجملة وهو قسمان: أحدهما ما ثبت مقابله المسمى بالطرد وهو الثبوت للثبوت أبداً، ومن لازم ثبوت المقابل المذكور أن يكون الانتفاء للانتفاء أبداً. والثاني ما لم يثبت مقابله المسمى بالطرد ومن لازم عدم ثبوته أن يكون الانتفاء للانتفاء في بعض الصور فقط، وأن القسم الأوّل أبلغ في العكسية من القسم الثاني لأن العكسية باعتبار كون الانتفاء للانتفاء فإذا كان الانتفاء للانتفاء أبداً كان أزيد في معنى الانتفاء للانتفاء الذي هو مدار العكسية فكانت عكسيته أبلغ. وقد خرج من ذلك أن الثبوت للثبوت أبداً المسمى بالطرد يقابل الانتفاء للانتفاء، سواء كان ذلك أبداً أو في بعض الصور لأنه ينافي كلاً منهما ويرفعه لكنه لا يتصوّر تحققه بأن يتحقق التلازم في جانب الثبوت إلا والانتفاء للانتفاء أبداً إذا لو لم يكن كذلك بأن ثبت الحكم في بعض الصور مع انتفاء العلة لم يكن الثبوت للثبوت أبداً، وهذا لا يضرّ في جعلة مقابلاً لكل منهما فتأمله. فإن قلت: لا نسلم أنه لو لم يكن كذلك لم يكن الثبوت للثبوت لجواز أن يكون الثبوت للثبوت وعند انتفائه أيضاً لعلة أخرى. قلت: هو كذلك لكن الكلام إذا لم يكن إلا علة أو باعتبار جنس العلة الشامل للمتعددة فليتأمل.

قوله: **(فابلغ في العكسية مما لم يثبت الحكم لثبوت مقابله)** فيه كلامان:

الأوّل للكوراني فإنه اعترض ما صرح به هذا الكلام من جعل الأبلغية في العكسية بعد جعله هو إياها في صلاحية الوصف للعلية حيث قال: فإن ثبت وجود الحكم عند وجود الوصف فيكون الوصف مطرداً أيضاً كما كان منعكساً كان ذلك أبلغ في صلاحية الوصف علية لتلازمه مع الحكم وجوداً وعدماً. وقيل: معنى قوله «أبلغ» أي في العكسية وقد بالغ في عكس المقصود لأن الطرد ثبوت الحكم لثبوت الوصف كما أن العكس انتفاؤه لانتفاء الوصف فكل منهما مباين للآخر فكيف يكون مقوياً له انتهى. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض الإفساد

....

التصوّر مع مزيد التهوّر إذ لا يخفى على من رزق أدنى فهم صحيح أن ما قاله الشارح المحقق هو المفهوم من عبارة المصنف واللائق بها لأن كلامه في بيان معنى نفس العكس وأقسامه ليرتب على ذلك بيان أن تخلفه قادح لا في بيان صلاحية الوصف للعلية، وأما احتجاجه على قرينة بقوله «لأن الطرد الخ» فهو أدل دليل على ما قلنا من فساد تصوّره ومزيد تهوّره، وذلك لأن مباينة الطرد للعكس لا تنافي تقويته إياه لأنهما متقابلان، فكلما قويت المباينة بينهما قويت المقابلة ولذلك شبه بالمباينة فإنها كلية وجزئية، ولا يخفى أن الكلية أبلغ من الجزئية فكذا هنا إذا ثبت الطرد كان الانتفاء في العكس أقوى لأنه بالنسبة لجميع الصور، وإذا لم يثبت كان بالنسبة لبعض الصور والانتفاء بالنسبة لجميع الصور أبلغ في معنى الانتفاء الذي هو العكس من الانتفاء بالنسبة لبعض الصور. فايجاب تحقق الطرد أبلغية العكس مما لا شبهة فيه وتباينهما لا ينافي ذلك كما ترى بل يحققه لأن العكسية مقابل الطردية فكلما تمت الطردية تمت العكسية، فهذا المباين معنا تمت مباينته تمت مباينة الآخر فتتم عكسيته لأنها باعتبار مباينته له فعليك بتأمل ذلك فإنه صحيح ظاهر، لكن لما غفل الكوراني عنه وقع في العكس وتوهم أن هذه المباينة منافية لتلك التقوية ولم يدر أنها محققة لها فقال: ما قال مما هو غلط فاحش وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

والثاني لشيخنا العلامة حيث قال في قوله «فأبلغ في العكس الخ» ما نصه: أي فذلك الانتفاء للانتفاء الثابت مقابله الذي هو الثبوت للثبوت أبلغ أي من الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت مقابله المذكور أي الثبوت للثبوت، وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها. فما صنعه الشارح من قوله «بأن ثبت الحكم مع انتفاء العلة» عكس الصواب على أن ما قاله هو تخلف العكس كما يفسره به آنفاً لا عكس غير أبلغ فليتأمل. فإن قلت: وما زعمته الصواب هو النقض أي تخلف الحكم عن العلة وقد مرّ أنه قادح قلت: هو قادح في العلية لا في حقيقة العكس الذي كلا منافيه انتهى. وأقول: يرحم الله شيخنا فلقد بالغ في هذا الكلام بما هو مبنيّ على غير أساس صحيح بل على السهو الفاحش والاشتباه القبيح كما ستعلم بحيث لا تمتري فيه. فأما قوله «وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت عليته بانتفاء الحكم عند ثبوتها» فلا استقامة له قطعاً إذ لا يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل أن ثبوت الحكم لثبوت علته مركب من ثبوت الحكم وثبوت علته وكون الثبوت الأوّل لأجل الثبوت الثاني، وأن انتفاء المركب يتحقق بانتفاء كل واحد من أجزائه كما يتحقق بانتفاء جميعها. فثبوت الحكم لثبوت علته كما يتحقق انتفاؤه وبانتفاء الحكم مع ثبوتها يتحقق أيضاً قطعاً بعكس ذلك وهو ثبوت الحكم مع انتفائها وبانتفاء الحكم والعلة جميعاً بل وبثبوت الحكم وثبوت العلة إذا لم يكن الثبوت الأوّل لأجل الثبوت الثاني إن تصوّر ذلك. وحينئذ فقول الشيخ «وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها» إن أراد به أن الانتفاء الأوّل منحصر في هذا الانتفاء فهو باطل يقيناً لتحقق الانتفاء الأوّل بغير

....

الانتفاء الثاني من الأقسام التي بيناها التي منها ما ذكره الشارح، فتفريعه عليه ما فرعه من قوله «فما صنعه الشارح عكس الصواب» باطل يقيناً أيضاً فهو خلاف الصواب قطعاً. وإن أراد به أن الانتفاء الأول يتحقق بالانتفاء الثاني لكن لا ينحصر فيه، فإن أراد مع ذلك أنه أيضاً يتحقق بما ذكره الشارح كان التفريع المذكور باطلاً قطعاً وتحكماً فاسداً لأنه إذا صدق بكل مما ذكره وما ذكره الشارح لم يعقل بمجرد ذلك أن يكون ما ذكره الشارح عكس الصواب دون ما ذكره هو. وإن أراد مع ذلك أنه لا يتحقق بما ذكره الشارح فهذا باطل لا شبهة فيه وهذيان لا ريب يعتريه لما تبين بما لا مزيد عليه من أن ما ذكره الشارح من جملة تلك الأقسام التي يتحقق بها ذلك الانتفاء الأوّل فيكون تفريعه المذكور باطلاً أيضاً، لأن التفريع على الباطل باطل. وإن أراد أن ما ذكره الشارح صحيح لكن لا ينحصر الأمر فيه فهذا منافٍ لبقية كلامه ولعلاوته وسؤاله وجوابه المذكورات وغير منتج أن ما صنعه الشارح عكس الصواب، فقد بان بما لا مزيد عليه عند العقل بطلان ما ذكره الشيخ وأن منشأه الغفلة والاشتباه وأن ما ذكره الشارح صحيح قويم مليح. فإن قلت: لكن قد تبين مما قرّرته أن الانتفاء الأوّل لا ينحصر فيما ذكره الشارح فكيف ساغ اقتصاره عليه؟ وكيف يكون ما ذكره مع ذلك صحيحاً قويماً مليحاً.

قلت: يمكن أن يوجه اقتصاره عليه بشيء حسن لطيف للمتأمل، وهو أنه لما كان الغرض بيان العكس للتوطئة للمقصود هنا من بيان كون تخلفه قادحاً لأن المقام لبيان القوادح وكان تخلفه إما يتحقق حيث لم يثبت مقابله وكان عدم ثبوت المقابل يتحقق بما ذكره الشارح من وجود الحكم مع انتفاء العلة وبما ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم مع وجود العلة، وكان هذا الثاني قد بين المصنف فيما سبق كونه قادحاً وجعله أوّل القوادح، ناسب الاقتصار هنا على الأوّل الذي ذكره الشارح لأن المقصود بيان قادح زائد على ما سبق دفعاً للتكرار مطلقاً وإن كانت إرادة الأعم مما سبق لا توجب تكراراً قبيحاً، ولهذا اقتصر أيضاً في تفسير تخلف العكس على الأول. وأيضاً فالقسم الذي ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم عند ثبوتها لا يتأتى مع قول المصنف «وتخلفه قادح عند مانع علتين» لأن تخلف الحكم عن العلة لا يترتب على المنع من العلتين عند الشارح كما بينه في قوله المصنف السابق «ومن فروعه التعليل بعلتين» حيث بين أن هذا التفريع سهو. وأما منازعة الشيخ فيه فقد سبق ردها واضحاً على أنه يمكن حمل قوله «بان على التمثيل» فهي بمعنى كأن كما هو عادته في كتبه تبعاً لعادة شيخي مذهبه وإمامي معتقده الرافعي والنووي في كتبهما كما هو معلوم من استقراء كلامه وكلامهما لمن له إلمام به، فلا يلزم الحصر فيما ذكره ولا يحتاج لبيان نكتته فقد اتضح كل الاتضاح بطلان ما زعمه الشيخ من أن ما صنعه الشارح عكس الصواب وأنه لا منشأ لهذا الزعم إلا الذهول والاشتباه. وأما قوله «على أن ما قاله هو تخلف العكس كما يفسره به آنفاً عكس غير أبلغ فليتأمل» فغلط منشؤه عدم التأمل فليت الشيخ امتثل أمره بالتأمل، وذلك لأن الشارح لم يجعل ما قاله تفسير للعكس الغير إلا بلغ بل لمقابله الذي هو

(وشاهده) أي العكس في صحة الاستدلال به أي بانتفاء العلة على انتفاء الحكم (قوله صلى الله عليه وسلم) لبعض أصحابه (أرأيتم لو وضعها في حرام كان عليه وزر)

تخلف العكس بعينه كما هو واضح من عبارته لا يشتبه مع أدنى تأمل، وكأن منشأ هذا الغلط توهمه أن قول الشارح «بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور» تفسير لما في قوله «مما لم يثبت مقابله الواقعة على العكس الغير الأبلغ» وليس كذلك بل هو تفسير لعدم ثبوت مقابله فهو تفسير للنفي في قوله «مما لم يثبت مقابله» على أن في كلام الشيخ تنافياً لا يخفى لأن قوله «وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها، فما صنعه الشارح من قوله بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلة عكس الصواب» يقتضي أنه حمل قوله «بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور» على أنه تفسير للنفي في قوله «لم يثبت مقابله» لأن قوله «هو انتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته هو انتفاء ثبوت المقابل لأن ثبوت الحكم لثبوت علته» هو المقابل فتعرّضه لبيان نفي المقابل على العكس مما ذكره الشارح. وترتيبه على ذلك أن ما ذكره الشارح خلاف الصواب يقتضي حمل ما ذكره الشارح على أنه تفسير لنفي المقابل لكن قوله «على أن ما قاله» أي الشارح أي من قوله «بأن ثبت الحكم مع انتفاء العلة هو تخلف العكس لا عكس غير أبلغ» يقتضي أنه حمل قول الشارح «بأن ثبت الحكم مع انتفاء العلة» على أنه تفسير للعكس غير الأبلغ المعبر عنه بما في قوله «مما لم يثبت مقابله» فتأمل. وأما ما أورده من السؤال فحق لا شبهة فيه وهو من أسباب اقتصاره الشارح ما ذكره وتركه لما ذكره الشيخ، وأما ما ذكره من الجواب فبطلانه في غاية الوضوح لصراحة المقام والسياق صراحة قاطعة في أن المقصود بيان القدح في العلية لا في حقيقة العكس، بل إنما يثبت حقيقة العكس توطئة لذلك.

وإذا علمت جميع ذلك فاعجب مما وقع فيه الشيخ من هذه التشنيعات الباطلة المبنية على تلك الأوهام الفاسد، واشدد يدك بهذا الشارح الإمام ولا تهولنك مبالغات الشيخ فإنها في غير محلها بل غالبها مجرد أوهام، وما لم يتبين لك فساده منها فعليك بإلحاق بما تبين فساده فهما في الحقيقة على نظام، ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر ما ذكره ما عدا السؤال والجواب ثم قال ما نصه: والجواب عن هذا الاعتراض أن نقول: لا شك أن قول الشارح «لم يثبت مقابله» المراد به أبداً فقوله «بأن ثبت الحكم مع انتفاء العلة» تصوير لقوله «لم يثبت مقابله» أي أبداً لا لما لم يثبت الخ. والمعترض بنى اعتراضه على أنه تصوير لما لم يثبت والله أعلم انتهى.

قوله: (وشاهده قوله ﷺ الخ) قال الكوراني: وفيه نظر لأن انتفاء الوزر لانتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الأجر في الحلال اللهم إلا أن يقال: مراده أن انتفاء الحكم وهو الوزر والأجر الانتفاء العلة وهي الحرمة والحل وشارحو كلامه لم يعترضوا عليه انتهى. وأقول: اعلم أولاً أن مراد المصنف من هذا الكلام الاستشهاد بالحديث على صحة ما فهم من العكس من الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم كما بين ذلك الشارح المحقق بقوله أي العكس في صحة

فكأنهم قالوا نعم فقال. (**فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر في جواب**) قولهم (**أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر**) أي الداعي إليه قوله في تعديد وجوه البر «وفي بضع أحدكم صدقة»[1] الحديث رواه مسلم. استنتج من ثبوت الحكم أي الوزر في الوطء الحرام

الاستدلال به أي بانتفاء العلة على انتفاء الحكم انتهى. ووجه الاستشهاد أنه ﷺ استنتج من ثبوت الوزر في الوطء الحرام انتفاء الوزر في الوطء الحلال لانتفاء علته التي هي الوطء الحرام ففيه الاستدلال بانتفاء العلة التي هي الوطء الحرام على انتفاء الحكم الذي هو الوزر. وإنما عبر بالأجر لصدق انتفاء الوزر بحصوله مع اقتصار المقام بيانه، وأنه قد يترتب على انتفاء حرمة الوطء لسؤالهم عن حصول الأجر في الوطء الحلال فكأنه قال: إذا انتفى الوطء الحرام فلا وزر وحينئذ قد يثبت الأجر وإلى ذلك أشار الشارح المحقق بقوله «استنتج الخ». فقوله «انتفاؤه في الوطء الحلال بيان لوجه الاستشهاد وأن استدلاله في الحديث بانتفاء الوطء الحرام على انتفاء الوزر» وقوله «الصادق بحصول الأجر» إشارة إلى أن اللازم من انتفاء العلة التي هي الوطء الحرام ليس حصول الأجر بل انتفاء الوزر، وإنما عبر بالأجر لصدق انتفاء الوزر به على ما تبين مع ثبوته هنا في الواقع أي بشرطه، ففي كلامه إشارة إلى استشكال الاستشهاد بأنه لا يلزم من انتفاء الحرمة ثبوت الأجر. والجواب عنه بأنه لم يستدل بانتفاء الحرمة على حصول الأجر بل على انتفاء الوزر وإنما عبر بالأجر لصدق حصول انتفاء الوزر به مع اقتضاء المقام بيانه. إذا تقرّر ذلك فنقول: أما قول الكوراني «وفيه نظر لأن انتفاء الوزر لانتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الأجر في الحلال» فجوابه أنه إنما يرد لو أراد المصنف الاستدلال بانتفاء الحرمة على ثبوت الأجر وليس كذلك كما بيناه. نعم لا يخلو وجه الاستدلال عن دقة ولذا أشكل عليه. وأما قوله «اللهم إلا أن يقال الخ» فلعل فيه سقماً فليتحرّر ليعرف مقصوده منه، فإن كان مقصوده به ما بيناه في توجيه استشهاد المصنف فمرحبا بالوفاق والرجوع إلى الحق وإلا فلا حاجة إليه مع ما بيناه. وأما قوله «وشارحو كلامه لم يعترضوا عليه» فجوابه أمّا أوّلاً فلا محذور في ترك الاعتراض إذا ظهر لهم المحمل الصحيح لكلامه. وأما ثانياً فكونهم لم يعترضوا ممنوع فقد أشار بعضهم إلى الاعتراض كالعراقي حيث قال: لم يظهر لي وجه استشهاد المصنف بهذا الحديث انتهى. وبعضهم إلى الاعتراض والجواب كالشارح المحقق حيث قال «استنتج الخ» وقد بيناه فيما سبق. فقوله «وشارحو كلامه لم يعترضوا عليه» منشؤه قلة الاطلاع والتأمّل فلا اطلع على كلام البعض ولا تنبه لما أشار إليه البعض الثاني لما فيه من الدقة المحتاجة إلى لطف التصوّر وحسن التفكر.

قوله: (**فكذلك إذا وضعها في الحلال**) أي مثل ثبوت الوزر لثبوت الوضع في الحرام ثبوت الحل أيضاً الصادق بثبوت الأجر لثبوت الوضع في الحلال في أن كلاً ترتب على ما يناسبه

---

(١) رواه مسلم في كتاب الزكاة حديث ٥٢. أبو داود في كتاب التطوع باب ١٢. أحمد في مسنده (٥/١٦٧، ١٦٨).

انتفاؤه في الوطء الحلال الصادق بحصول الأجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام إلى الحلال، وهذا الاستنتاج يسمى قياس العكس الآتي في الكتاب الخامس. وبادر المصنف بإفادته هنا مع العكس وإن كان المبحث في القدح بتخلفه كما قال **(وتخلفه)** أي العكس بأن يوجد الحكم بدون العلة **(قادح)** فيها **(عند مانع علتين)** بخلاف مجوزهما لجواز أن يكون وجود الحكم للعلة الآخرى **(ونعني بانتفائه)** أي انتفاء الحكم في قولنا المتقدّم انتفاء الحكم لانتفاء العلة **(انتفاء العلم أو الظنّ به)** لا انتفاءه في نفسه **(إذ لا يلزم من عدم الدليل)** الذي من جملته العلة **(عدم المدلول)** للقطع بأن الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وإنما ينتفي العلم به **(ومنها)** أي من القوادح **(عدم التأثير أي أنّ الوصف لا مناسبة فيه)** للحكم **(ومن ثم)** أي من هنا وهو نفي المناسبة فيه أي من أجل ذلك **(اختص بقياس المعنى)** لاشتماله على المناسب بخلاف غيره كالشبه فلا يأتي فيه **(وبالمستنبطة المختلف فيها)** فلا يأتي في المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها **(وهو أربعة)** القسم الأوّل عدم التأثير **(في الوصف بكونه طردياً)** كقول الحنفية في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم أذانها كالمغرب، فعدم القصر في عدم تقديم الأذان طردي لا مناسبة فيه ولا شبه وعدم التقديم موجود فيما يقصر، وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف **(و)** الثاني عدم التأثير **(في الأصل)** بإبداء علة لحكمه **(مثل)** أن يقال في بيع الغائب **(مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء فيقول)** المعترض **(لا أثر لكونه غير مرئي)** في الأصل **(فإن العجز عن التسليم)** فيه **(كافٍ)** في عدم الصحة وعدمها موجود مع الرؤية **(وحاصله معارضة في الأصل)** بإبداء غير ما علل به بناء على جواز التعليل بعلتين **(و)** الثالث عدم

قوله: **(ومنها أي من القوادح عدم التأثير أي أن الوصف لا مناسبة فيه)** وأقول: قد يستشكل ذلك في القسم الثاني فإنه لم يظهر فيه القدح بعدم مناسبة الوصف بالاستغناء عنه ولهذا عبر العضد فيه بقوله: القسم الثاني وهو أن يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الأصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الأصل مثاله: أن يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء، فيقول المعترض كونه غير مرئي وإن ناسب نفي الصحة فلا تأثير له في مسألة الطير لأنّ العجز عن التسليم كافٍ في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي فيه انتهى. ثم رأيت الكمال أورد ما أوردته وأطال فيه فليتأمل قوله: **(وبالمستنبطة)** خرجت المنصوصة في قياس المعنى لأن قياس المعنى شامل للمنصوصة والمستنبطة.

قوله: **(بناء على جواز التعليل بعلتين)** اعترضه الكوراني وغيره. فأما الكوراني فقال: وهذا ليس مبنياً على جواز التعليل بعلتين كما توهمه بعضهم إذ مع المعارضة لا علة أصلاً وإذا رجحت علة المستدل أو المعارض كانت هي العلة انتهى. وأما الكمال وشيخ الإسلام فقالا ما نصه: واللفظ للأوّل قوله «بناء على جواز التعليل بعلتين» متعلق بقوله «معارضة». وحاصله أن قبول

. . . .

هذه المعارضة وعدها من القوادح مبنيّ على جواز التعليل بعلتين وهو سهو انقلب على الشارح، والصواب كما في الأحكام والمنهاج أن عدم التأثير في الأصل قادح إن منعنا التعليل بعلتين وغير قادح إن جوّزناه انتهى. وأما شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب فقال بعد ما بين أنّ هذا إشارة إلى أن المعارض هنا غير منافٍ وأنه وصف المستدل علتان معاً ما نصه: لكن لا يخفى على ذي لب أن ذلك منافٍ لعدّ المعارضة به من القوادح انتهى. وأقول: لك أن تقول ما زعموه من السهو أو الوهم أو المنافاة لعدّ ذلك من القوادح ممنوع، ومجرّد مخالفة ما في الأحكام والمنهاج لا يقتضي ذلك بل الجزم به بمجرّد الاستناد إلى ما فيه سهو، وذلك لتأتي القدح بإبداء غير ما علل به وإن جوّزنا التعليل بعلتين لأنه حينئذ كما يحتمل استقلال كل من وصف المستدل والوصف الذي أبداه المعترض بالعلية يحتمل أن يكون الوصف المبدي هو العلة دون الآخر وأن يكون جزءاً من العلة حتى تكون العلة مجموع الوصفين، ومع ذلك الاحتمال لا يتجه نهوض قياس المستدل بدون ترجيح وصفه لأنّ الحكم بكونه علة مستقلة مع احتمال كون العلة هي الوصف المبدي دونه أو مجموعهما تحكم لا وجه للمصير إليه، وهذا توجيه صحيح لا يسوغ معه لمتأمّل منصف الجزم بالسهو أو الوهم. ويحتمل أن الشارح قصد بما قاله الردّ على ما في الأحكام والمنهاج ومن وافقهما ومنع ما قالاه من بناء القدح على المنع وأنه يجوز بناؤه على الجواز أيضاً.

فإن قلت: كان عليه أن يعمم وأن يفرع القدح على المنع أيضاً. قلت: يحتمل أنّ اقتصاره على البناء على الجواز لأنه المختار عنده وفاقاً للجمهور كما تقدّم، أو مبالغة في الردّ على المذكورين حتى كان القدح مخصوصاً بغير ما قالوه، أو لأن البناء على المنع مفهوم بالأولى. لا يقال: ما ذكرته من حصول القدح بمجرّد احتمال استقلال الوصف المبدي أو جزئيته ينافي قول المصنف السابق في مبحث المعارضة أن للمستدل دفعها بمطالبة المعترض بالتأثير أو الشبه لما عارض به إن لم يكن دليل المستدل سبراً إذ لو كفي مجرّد الاحتمال لم يكن لجواز المطالبة بما ذكر معنى. وقول الشارح هناك «بخلاف السبر» فمجرّد الاحتمال قادح فيه لدلالته على أنّ مجرّد الاحتمال غير قادح في المناسب والشبه لأنا نقول: كلامنا في إبداء وصف صالح للعلية كأن يبين مناسبته مع احتمال عليته وعدمها فيتوجه القدح بمجرّد ذلك الاحتمال. وأما ما ذكره من المطالبة فهي إذا لم يبين ما يتوقف عليته عليه فللمستدل مطالبته ببيانه على التفصيل المذكور فأين أحدهما من الآخر؟ ثم رأيت ما تقدّم في مبحث المعارض من قول الشارح «فكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه من أحد الوصفين إلى ترجيحه على الآخر» وإطلاقه موافق لما هنا وما ذكرناه هناك في توجيه تفريع شيخنا العلامة على اشتراط انتفاء المعارض نقلاً عن المصنف وغيره مما يخالف ما ذكره الشارح هنا إلا أن يكون الشارح مخالفاً للمصنف فليراجع ما ذكرناه هناك، على أنه لو سلم ما في الأحكام والمنهاج أمكن حمل كلامه عليه بناء على أنّ معنى قوله «بناء على جواز التعليل بعلتين» بناء لتلك المعارضة ردّاً وقبولاً على ذلك الجواز انتفاء وثبوتاً أي ردة

التأثير **(في الحكم وهو أضرب)** ثلاثة **(لأنه إما إن لا يكون لذكره)** أي الوصف الذي اشتملت عليه العلة **(فائدة كقولهم)** أي الخصوم الحنفية **(في المرتدّين)** المتلفين ما لنا في دار الحرب حيث استدلوا على نفي الضمان عنهم في ذلك بقولهم **(مشركون أتلفوا مالاً في دار الحرب فلا ضمان عليهم كالحربي)** المتلف مالنا **(ودار الحرب عندهم)** أي الخصوم **(طردي فلا فائدة لذكره إذ من أوجب الضمان)** من العلماء في إتلاف المرتد مال المسلم كالشافعية **(أوجبه وإن لم يكن)** أي الاتلاف **(في دار الحرب وكذا من نفاه)** منهم من ذلك كالحنفية نفاه إن لم يكن الإتلاف في دار الحرب أي سواء كان في دار الحرب أم في دار الإسلام في الشقين والمناسب لقوله عندهم شق النفي كما اقتصر عليه غيره وزاد هو شق الإثبات تقوية للاعتراض وبدأ به لتقدّمه على النفي **(فيرجع)** الاعتراض في ذلك **(إلى)** القسم **(الأوّل لأنه)** أي المعترض **(يطالب)** المستدل (ب)تأثير **(كونه)** أي الإتلاف **(في دار الحرب أو يكون له)** أي لذكر الوصف المشتمل عليه العلة **(فائدة ضرورية كقول معتبر العدد في الاستجمار بالأحجار عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدّمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار)** فقوله «لم يتقدّمها معصية» عديم التأثير في الأصل والفرع لكنه مضطرّ إلى ذكره لئلا ينتقض ما علل به لو لم يذكر فيه **(بالرجم)** للمحصن فإنه عبادة متعلقة بالأحجار ولم يعتبر فيها العدد **(أو غير**

المعارضة بناء على انتفاء الجواز وقبولها بناء على ثبوته. غاية الأمر أن العبارة توهم خلاف ذلك فتعود المناقشة لفظية وأمرها هين جرت العادة بالمساهلة فيه فليتأمل.

قوله: **(إذ من أوجب الضمان أوجبه وإن لم يكن في دار الحرب)** أقول: قد تستشكل المبالغة فيه بقوله «وإن لم يكن في دار الحرب» لأن ما قبل هذه المبالغة وهو كونه في دار الحرب ليس أولى بالحكم وهو الضمان منها بل الأمر بالعكس إلا أن يجاب بأنه تسامح في ذلك لتكون المبالغة في محلها فيما أحاله عليه بقوله «وكذا من نفاه الذي هو المقصود بالذات» فليتأمل قوله: **(لتقدمه على النفي)** قال شيخنا العلامة: فيه نظر إلى آخر كلامه وأقول قد سبق جوابه في الكلام على قول الشارح لتقدمه طبعاً في شرح قول المصنف «ودعوى صورة معينة أو مبهمة الخ» ومنه قول مولانا حنفي ما نصه: ولذا اشتهر أن تصوّر السلب فرع تصوّر الإيجاب انتهى فقول الشارح «لتقدمه على النفي» أي في التصوّر وهو حينئذ موافق لهذه العبارة التي ذكر هذا الإمام اشتهارها عنهم، فإن كان في ذلك نزاع فهو معهم لا مع الشارح لأنه لم يزد على التوجيه بما قرّروه ورأوه على أنه يحتمل أنه أراد بالتقدم التقدم الرتبي بالشرف ولا غبار على ذلك إذا لا شبهة في أشرفية الإثبات قوله: **(كقول معتبر العدد الخ)** أقول: لا ينافي اعتبار العدد في الأصل أنه يكفي سبع رميات ولو بحجر واحد فاللازم تعدد الرمي لا المرمي لأنه في الفرع كذلك إذ لو مسح بحجر واحد ثلاث مسحات كفى بشرطة فاللازم فيه تعدد المسح لا الممسوح به قوله: **(فإن**

ضرورية **فإن لم تغتفر الضرورية** بأن صح الاعتراض بمحلها **(لم تغتفر هذه)** بطريق الأولى **(وإلا فتردّد)** أي وإن اغتفرت الضرورية فقيل يغتفر غيرها أيضاً وقيل لا **(مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر)** في إقامتها **(إلى إذن الإمام)** الأعظم **(كالظهر فإن مفروضة حشو إذ لو حذف)** مما علل به **(لم ينتقض)** أي الباقي منه **(بشيء لكن ذكر لتقريب الفرع من الأصل بتقوية الشبه بينهما إذ الفرض بالفرض أشبه)** به من غيره **(الرابع)** عدم التأثير **(في الفرع مثل)** أن يقال في تزويج المرأة نفسها **(زوّجت نفسها بغير كفء فلا يصح كما لو زوّجت)** بالبناء للمفعول أي زوّجها الوليّ بغير كفء **(وهو)** أي الرابع **(كالثاني إذ لا أثر)** في مثاله **(للتقييد بغير الكفء)** فإنّ المدّعي إن تزويجها نفسها لا يصح مطلقاً كما لا أثر للتقييد في مثال الثاني بكونه غير مرئيّ وإن

لم تغتفر الضرورية بأن صح الاعتراض بمحلها) أقول فيه أمران: الأول أنّ هذه العبارة تشعر بخلاف في الاغتفار لكنه لم يتعرّض لأصله ولا للراجح منه. نعم يمكن أن يستفاد ترجيح عدم الاغتفار من إطلاق عده من القوادح عدم التأثير مع الاقتصار على ترجيح الاغتفار في الرابع كما أفاده قوله فيه والأصح جوازه. والثاني أنّ الذي يظهر أن المراد بمحلها هو العلة المشتملة عليها كقولنا في المثال السابق عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدّمها معصية، وأن معنى الكرم أن عدم الاغتفار يتحقق بصحة الاعتراض بالمحل، وذلك لأنّ المعترض إذا اعترض على المستدل بهذه العلة باعتبار أنها غير مؤثرة مع أنّ عدم تأثيرها باعتبار هذا الوصف المشتملة عليه الضروري الذكر كان ذلك متضمناً لعدم اغتفار ذلك الوصف الضروري إذ لو اغتفر لم يصح الاعتراض لأن الاعتراض إنما نشأ من عدم تأثير هذا الوصف، فلو اغتفر لم يبق موضع للاعتراض، فالباء في قوله «بمحلها» إما للسببية أي الاعتراض بسبب المحل لكونه غير مؤثر أو للتعدية أي اعترض بالمحل أي أورده اعتراضاً بأن أورد أنه غير مؤثر فلا يصح التعليل به ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قوله «بمحلها» هو عبادة متعلقة بالأحجار إذ هو محل التقييد بذلك الوصف الضروري انتهى فليتأمل.

قوله: **(لكن ذكر لتقريب الفرع الخ)** أقول: هو بيان لفائدة هذه الزيادة وتقوية المشابه لا تنافي نفي التأثير عنها فإن قياس الشبه لا مناسبة فيه أي بالذات ولا مطلقاً على قول مع حصول المشابهة قوله: **(به من غيره)** قال شيخنا الشهاب: هذا بناء منه على أن «بالفرض» ليس متعلقاً بـ«أشبه»، وأن المعنى إذ الفرض بالقياس إلى الفرض أو مع الفرض ويجوز أن يكون متعلقاً بـ«أشبه» بل هو الظاهر، والتقدير إذ الفرض أشبه بالفرض وحينئذ يقال منه بغيره بدل به من غيره انتهى قوله: **(وهو كالثاني)** أقول: لكن بينهما فرق من وجهين: الأوّل أن انتفاء المناسبة هناك في نفس الوصف وهنا لم تنتف المناسبة عنه في الحقيقة بل هي ثابتة فيه لكن يبين أن المناسبة في أعم منه فخصوصه لا يختص بالمناسبة بل هو من أفراد ذي المناسبة وهو الأعم كتزويجها نفسها في المثال، والثاني أن المدعي عدم مناسبته هنا جزء الوصف وهناك كل الوصف

كان نفي الأثر هنا بالنسبة إلى الفرع وهناك بالنسبة إلى الأصل **(ويرجع)** هذا **(إلى المناقشة في الفرض وهو)** أي الفرض **(تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج)** كما فعل في المثال المذكور إذ المدعي فيه منع تزويج المرأة نفسها مطلقاً والاستدلال على منعه بغير كفء **(والأصح جوازه)** أي الفرض مطلقاً وقيل لا **(وثالثها)** يجوز **(بشرط البناء أي بناء غير محل الفرض عليه)** كأن يقاس عليه بجامع أو يقال ثبت الحكم في بعض الصور فيثبت في باقيها إذ لا قائل بالفرق وقد قال به الحنفية في المثال المذكور حيث جوّزوا تزويجها نفسها من كفء **(ومنها)** أي من القوادح **(القلب وهو دعوى)** المعترض **(إن ما استدل به)** المستدل **(في المسئلة)** المتنازع فيها

فلذا رجح المصنف هنا عدم القدح بخلافه في الثاني ولما كان بينهما هذان الفرقان جعلهما نوعين لا نوعاً واحداً قوله: **(ويرجع هذا إلى المناقشة في الفرض الخ)** لا يقال ما الفرق بين هذا وبين الثاني وهلا كإن مرجع الثاني أيضاً إلى المناقشة في الفرض وهو تخصيص بعض الصور بالحجاج فيكون الأصح الجواز فيه كما هو حاصل كلام المصنف في هذا الرابع وعللوه بأنه قد لا يساعد الدليل في كل الصور أو لا يقدر على دفع الاعتراض في بعضها فيستفيد بالفرض غرضاً صحيحاً، وهذا المعنى يمكن جريانه في الثاني وغاية ما في الباب أنّ التخصيص في الرابع في صور الفرع وفي الثاني في صور الأصل وهذا لا يظهر به الفرق بينهما لأنا نقول: الفرق بينهما ظاهر فإنه هنا وقع التقييد في الفرع، ألا ترى أنه وقع التقييد في المثال بغير الكفء فتخصص ببعض، وهناك لم يقع تقييد في الأصل ألا ترى في المثال لم يقيد الطير في الهواء بكونه غير مرئي. نعم لو وقع التقييد هنا كأن قيد في المثال بكونه غير مرئي فهل يجري فيه ما قيل هنا وحينئذ فلم لم يذكروه فيه أيضاً محل نظر قوله: **(والاصح جوازه وثالثها بشرط البناء الخ)** أقول: قضيته جواز بناء غير محل الفرض عليه كأن يقاس عليه بجامع وفيه إشكال لأن ذلك الجامع إن لم يكن هو الجامع بين محل الفرض والأصل لم ينعقد القياس لعدم وجود علة حكم الأصل في الفرع، وإن كان هو الجامع بينهما لم يحتج إلى القياس على محل الفرض لإمكان القياس على نفس الأصل بل لا يصح القياس لأنّ شرط الأصل ثبوت حكمه بغير القياس كما تقدّم لا يقال: يجوز القياس على محل الفرض للشبه لأنّ شرط قياس الشبه تعذر قياس المعنى كما تقدّم اللهم إلاّ أن يستثني هذا من اشتراط ثبوت حكم الأصل بغير القياس أو بفرع على ما قدّمه المصنف من جواز القياس على الفرع عند ظهور الفائدة وإن ردّة الشارح كما تقدم إلا أن ذاك اختيار للمصنف وهذا القول الذي صححه هنا منقول عن غيره فيبعد حينئذ هذا التفريع قوله: **(في المسئلة المتنازع فيها)** قال الكمال: احتراز عن دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل عليه لا له في مسألة أخرى لا في المسألة المنازع فيها اهـ. وأقول: قضية قوله «احتراز الخ» أن قول المصنف في المسألة قيد في قوله عليه المذكور بعده، وينبغي أن يكون قيداً أيضاً في قوله «استدل به» احترازاً عما استدل به في مسألة أخرى إذا ادّعى المعترض أنه عليه في هذه المسألة المتنازع فيها

(على ذلك الوجه) في كيفية الاستدلال (عليه) أي على المستدل.

فإن الظاهر أن هذا أيضاً ليس من القلب والحاصل أنه متعلق في المعنى بكل منهما، وأما في اللفظ فيجوز أن يتعلق بهما أيضاً على وجه التنازع، ويجوز أن يتعلق بـ«استدل» كما هو ظاهر المتن والشرح ويستغنى عن تقييد عليه بتبادر المراد فإن المتبادر من قوله «عليه» أنه عليه في تلك المسألة.

قوله: (على ذلك الوجه) فيه أمران: الأوّل قال الكمال: احتراز عن دعوى المعترض أن ما استدل به في تلك المسألة عليه لكن على غير ذلك الوجه الذي استدل به الخ. وقضيته أنه متعلق بقوله «استدل به» وهو المتبادر من المتن بمعنى أنه حال من الهاء في «به» العائدة على «ما»، ويجوز أن يتعلق بـ«عليه» بمعنى أنه حال من الضمير المستتر فيه العائد على «ما» والمحترز عنه واحد على التقديرين. والثاني قال شيخ الإسلام: لم أره أعني تقييده بقوله على ذلك الوجه لغيره ولا حاجة إليه، فقول بعضهم إنه احتراز عما إذا كان بغير ذلك الوجه كأن يكون استدلال المستدلّ على المسألة بطريق الحقيقة واستدلال المعترض عليها بطريق المجاز فمثل ذلك لا يسمى قلباً مردود، ويرد مثاله المذكور أيضاً بما مثل هو به كغيره للقلب من الخبر الآتي إذ المستدل استدل به من جهة الحقيقة والمعترض استدل به من جهة المجاز اهـ (أقول): أما قوله «ولا حاجه إليه» فيحتمل أن وجهه إنه لا يصدق ما استدل به المستدل إلا إذا كان على ذلك الوجه إذ لو غير عن ذلك الوجه لم يصدق أنه ما استدل به المستدل بل هو دليل آخر فلا حاجة إلى ذلك التقييد. وعلى هذا فقد يجاب بأنه لدفع توهم شمول ما لو تصرّف المعترض في دليل المستدل بنحو ضم مقدمة أخرى إليه بحيث صار بواسطة هذا التصرف دالاً على المستدل لا له، فإن هذا ليس من القلب كما هو ظاهر مع أنه يصدق على الدليل مع ذلك التصرف أنه دليل المستدل في الجملة أو يتوهم صدق ذلك عليه لكن ردّه، قول البعض المذكور فمثل هذا لا يسمى قلباً يقتضي أنه يرى أنه يسمى قلباً وأن وجه عدم الحاجة إليه عدم صحة الاحتراز، وعلى هذا فكان قياس ذلك أن يبدّل قوله «ولا حاجة إليه» بقوله «ولا يصح» فليتأمّل. وأما قوله «فقول بعضهم» فيريد الكمال في حاشيته وعبارته في بعض نسخها.

وقوله «على ذلك الوجه» احتراز عن دعوى المعترض أن ما استدل به في تلك المسألة لكن على غير ذلك الوجه الذي استدل به كأن يكون استدلال المستدل بطريق الحقيقة واستدلال المعترض بطريق المجاز اهـ. وفي بعضها بدل قوله«كأن يكون الخ» بأن لم يغير فيه نظم الدليل ولكن حمل على المعنى آخر غير ما أراده المستدل اهـ. أي كأن حمله المستدل على الحقيقة والمعترض على المجاز كما في حديث توريث الخال الآتي فالنسختان بمعنى واحد وكلتاهما مخالفة لتمثيله بعد ذلك للقلب بخبر الخال حيث قال: ومثاله أي القلب من النصوص استدلال الحنفي في توريث الخال بحديث «الخال وارث من لا وارث له»[1] فيقول المعترض هذا يدل عليك لا لك إذ معناه

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الفرائض باب ٨. الترمذي في كتاب الفرائض باب ١٢. ابن ماجه في كتاب الفرائض باب ٩. الدارمي كتاب الفرائض باب ٣٨. أحمد في مسنده (١/٢٨، ٤٦).

(لا له إن صح) ذلك المستدل به.

نفي توريث الخال بطريق المبالغة أي الخال لا يرث كما تقول «الجوع زاد من لا زاد له» والصبر حيلة من لا حيلة له» أي ليس الجوع زاداً ولا الصبر حيلة. فإن قيل: هذا المثال لا مطابقة فيه لتعريف القلب لأن المستدل استدل بالمعنى الحقيقي للحديث والقالب اعتبر معنى مجازياً فليس قلبه على الوجه الذي استدل به المستدل. قلنا: المراد بكونه على ذلك الوجه أن نظم الدليل لم يغير فيه إنما حمله القالب على معنى آخر حقيقياً كان أو مجازياً، فالمثال مطابق للتعريف اهـ. نعم نقل الصفي الهندي الاتفاق على أن مثل هذا لا يسمى قلباً فقال: قيل هو ـ أي القلب ـ عبارة عن بيان أن ما ذكر المستدل يدل عليه، وينبغي أن يزاد عليه في تلك المسألة بعينها وعلى ذلك الوجه حتى يستقيم وإلا لم يكن مانعاً إذ يدخل تحته ما يدل عليه في غير المسألة التي هو استدل به عليها أو في تلك المسألة بعينها لكن على غير ذلك الوجه مثل أن يستدل المستدل بنص بطريق الحقيقة والمستدل يستدل به عليه في تلك المسألة بطريق التجوّز فإن ذلك لا يسمى قلباً وفاقاً اهـ. وهذا يصحح ما قاله الكمال أولاً ويدفع رد شيخ الاسلام عليه كما يدفع ما ذكره الكمال ثانياً من التمثيل المذكور ويثبت الاحتياج لقول المصنف على ذلك الوجه والله أعلم.

قوله: (ان صح) أقول فيه أمور: الأوّل قال الكمال: هو من كلام المعترض اهـ. قلت: وفيه نظر لأن الظاهر أنّ صدرو ذلك من المعترض غير لازم ويوافق ذلك الأمثله المذكورة في كلام المصنف حيث لا ذكر لهذا اللفظ فيها وحملها على النقصان بعيد، وما المانع أن يكون ذلك من كلام المصنف على لسان حال المعترض فلا يلزم صدوره من المعترض بالفعل بل قد يصدر منه وقد لا يصدر منه بالفعل فليتأمّل. والثاني قال شيخ الإسلام: إنه من تتمة الحد إذ لو لم يصح لم يكن مصححاً لمذهب المعترض ولا مبطلاً لمذهب المستدل وليس كذلك كما سيأتي اهـ. قلت: أما كونه من تتمة الحد فيدل عليه قول الشارح «وعلى كلا القولين لا يذكر في الحد قوله إن صح» فإنه يدل على أنه مذكور فيه على الأوّل ومن لازم ذكره فيه أنه من تتمته وإلا لم يكن مذكوراً فيه. وحاصل ذلك بناء على ما تقدّم من أن هذا القيد من كلام المصنف على لسان حال المعترض أنه يعتبر في مفهوم القلب تقدير المعترض الصحة وتجويزها وفيه نظر، لأنّ الظاهر أن القطع بالصحة لا ينافي القلب فيشكل اعتبار التقدير المذكور في مفهومه. فإن أجيب بأن التقدير لا ينافي القطع بالصحة إذ المقطوع به يمكن اعتبار تقديره ففيه نظر، لأنّ التقدير غير لازم إذ قد يكون القلب قاطعاً بالصحة غير ملاحظ تقديرها، واعتبار فرض التقدير مع انتفائه مما لا وجه له ولا حاجة إليه فكان الأوجه اعتبار الأعم من اعتقاد الصحة الشامل للقطع بها ومن تقديرها اللهمّ إلا أن يكون هذا القيد باعتبار الغالب. ويمكن أن يقال: إن فرض الصحة باعتبار مقتضى حال المعترض وهذا أعم من أن يقطع بها أو لا، ومن أن يلاحظ هذا الفرض أو لا فليتأمل. وأما استدلاله بقوله«إذ لو لم يصح» ففيه نظر إذ لا يلزم من كونه خارجاً عن الحد أن لا يصح

(ومن ثم) أي من هنا وهو قولنا إن صح أي من أجل ذلك (أمكن معه) أي مع القلب (تسليم صحته) أي صحة ما استدل به (وقيل هو) أي القلب (تسليم لصحته) أي

حتى يلزم أن لا يكون مصححاً لمذهب المعترض ولا مبطلاً لمذهب المستدل. وقد يجاب بأنّ هذا إنما يرد عليه لو أراد الاستدلال على أنه من تتمة الحد وإن كان هذا هو المتبادر من عبارته وهو ممنوع، وإنما أراد الاستدلال على التقييد بالصحة المفهوم من قوله «إن صح». والثالث قال شيخ الإسلام: المراد صحته في الواقع أو عند المعترض ولا ينافيه عدم تسليم المعترض له كما سيأتي لأن معنى عدم التسليم طلب الدليل على صحته اهـ.

قلت: وفيه نظر لما تقدّم عنه من أن اعتبار الصحة لأجل تصحيح مذهب المعترض وإبطال مذهب المستدل ومجرّد صحته في الواقع لا عند المعترض الذي دل عليه العطف بـ«أو» لا يترتب عليه ذلك، فلعل الوجه أن يراد صحته عند المعترض سواء أطابق الواقع أم لا. والرابع يجب كما هو ظاهر أن يكون المراد صحته في نفسه لا ما قد يتوهم من صحته من حيث دلالته على مذهب المستدل لأن ذلك ينافي دعواه أنه يدل عليه لا له. والخامس أنه قد يقال ما ذكره المصنف من أقسام القلب يتوقف على تسليم صحة دليل المستدل إذ مع عدم تسليم صحته كيف يتأتى للقالب تصحيح مذهبه أو إبطال مذهب المستدل لكن في قول المصنف «أن صح» وقوله «أمكن معه تسليم صحته» إشارة إلى أنّ المعترض قد لا يسلم الصحة ويوافق ذلك بل يصرح به قوله الآتي «معارض عند التسليم قادح عند عدمه»، وحينئذ لا يتأتى تلك الأقسام التي حصر كغيره القلب بالمعنى الذي ذكره فيها إذ كيف يتأتى له مع عدم تسليمه صحة الدليل أن يصحح به مذهبه أو يبطل به مذهب المستدل؟ فإن قلت: عدم التسليم غايته طلب الدليل وذلك لا ينافي الأقسام المذكورة. قلت: عدم التسليم يقتضي عدم الاعتراف بصحة الدليل وإلا فلا معنى لمطالبته بإثباته الذي هو معنى المنع ومع عدم الاعتراف بصحته لا يتأتى الاحتجاج به على صحة مذهبه ولا على إبطال مذهب المستدل ويمكن أن يجاب بأن تلك الأقسام مخصوصة بتقدير التسليم، أما عند المنع فلا يأتي شيء منها وحينئذ فالأقسام مطلقاً لا تنحصر فيها أو بأنّ المراد التصحيح أو الإبطال باعتبار زعم المستدل أو تقدير الصحة وذلك لا ينافي منع المعترض إلا أنّ ذلك لا يظهر عند التصريح بالمنع فليتأمّل.

قوله: (ومن ثم أمكن معه تسليم صحته) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب: قد يقال إمكان تسليم الصحة مع عدم زيادة «إن صح» أظهر منه مع زيادتها بل المتبادر مع زيادتها عدم تسليم الصحة ومع عدمها تسليمها، ثم المتبادر من قوله دعوى أن القلب حقيقة أن يقول المعترض به للمستدل ما استدللت به عليك لا لك إن صح وليس كذلك، بل حقيقة القلب أن يستنتج القالب من دليل المستدل خلاف حكمه وذلك في المعنى هو الدعوى المذكورة اهـ. وأقول: أما قوله «قد يقال الخ» فجوابه؛ أمّا أوّلاً فهو أن هذا البحث بتقدير تسليمه مدفوع

. . . .

لأنه مما لا يقدح في المطلوب وذلك لأن المطلوب هو اشتمال التعريف في الجملة على الإشارة إلى إمكان تسليم الصحة وهذه الإشارة حاصلة بهذه الزيادة وحصولها بدونها أيضاً ولو على وجه أظهر مما لا ينافي ذلك كما لا يخفى. فإن قلت: لكن يلزم استدراك هذه الزيادة لحصول تلك الاشارة بدونها. قلت: أمّا أوّلاً فهذا سؤال آخر غير ما أوردته. وأمّا ثانياً فدعوى الاستدراك ممنوعة بأنّ هذه الزيادة معتبرة في مفهوم القلب عند المصنف كما يدل عليه ذكرها في الحد؛ ومفهوم قول الشارح «وعلى كلا القولين لا يذكر في الحد قوله إن صح» وما تقدّم عن شيخ الإسلام أنها من تتمة الحد وإن نظرنا فيها كما تقدّم لأن هذا سؤال آخر، وحينئذ فلا استدراك فيها للاحتياج إليها في تتميم الحد عند المصنف مع حصول المطلوب بها من الإشارة إلى ما ذكر. وأما ثالثاً فلأنه لا يخفى أن معنى إمكان التسليم المذكور احتماله مع احتمال عدمه وهو منع الصحة وحاصله التسليم في الجملة وفي بعض الأحوال والأفراد دون بعض كما يدل على ذلك قوله «معارضة عند التسليم قادح عند عدمه» ومقابلته بالقولين بعده وهما كونه تسليماً للصحة مطلقاً وكونه إفساداً مطلقاً ولا شبهة في أنّ تفريع ذلك مع زيادة «إن صح» أظهر منه مع عدم زيادتها عكس ما زعم الشيخ لأن تفريع ما يدل على الاحتمال والتردّد في العبارة المشعرة بالتردّد في الصحة أظهر من تفريعه على العبارة التي لا إشعار فيها بالتردّد، بل يتبادر منها الصحة من غير تردّد فيها كما لا يخفى، فلذا فرع المصنف الإمكان على تلك الزيادة لظهور التفريع حينئذ وعدم الخفاء فيه لا على عدمها لعدم الظهور ووجود الخفاء حينئذ لتبادر عدم التردّد في الصحة على ذلك التقدير وهو لا يناسبه التردّد في تسليمها كما لا يخفى.

ومنشأ ما وقع فيه الشيخ ملاحظته في جانب المفرع مجرّد تسليم الصحة من غير ملاحظة كونه على وجه الإمكان المقتضي للتردّد فغفل عن ملاحظة المفرع بتمامه، ولا شك أن تفريع مجرّد تسليم الصحة على عدم الزيادة أظهر كما قال إلا أن هذا ليس تمام المفرع وتفريغ تمام المفرع على عدم الزيادة ليس أظهر من تفريعه عليها بل الأمر بالعكس كما تقرّر. وإذا علمت ذلك علمت سقوط هذا المبحث. لا يقال: قوله«المتبادر مع زيادتها عدم تسليم الصحة» ينافي ما قرّرته إذ لا إشعار على هذا بالتسليم لأنا نقول: بعد تسليم كون المتبادر ما ذكر إن أراد به دلالة الزيادة على احتمال الصحة وعدمها إلا أن المتبادر منها ما ذكر فهذا غير منافٍ لما قلناه لتضمن ذلك قطعاً وجود الإشعار المذكور وإن أراد به أنه لا يفهم منها إلا عدم الصحة فهو ممنوع منعاً لا شبهة فيه لعاقل فضلاً عن فاضلٍ، كيف وقد صرّحوا بأنّ أصل وضع إن استعمالها في الأمور المحتملة. وأما قوله «ثم المتبادر» إلى قوله «وليس كذلك بل حقيقة القلب الخ» فجوابه أما أوّلاً فإن أراد بقوله «بل حقيقة القلب أن يستنتج القلب الخ» أن هذا حقيقته عند بعضهم فسقوط هذا الاعتراض حينئذ في غاية الظهور إذ لا معنى للاعتراض بأحد الاصطلاحين على الآخر لا سيما ومن المشهور أنه لا مشاحة في الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء. وإن أراد أن

صحة ما استدل به مطلقاً سواء كان صحيحاً أم لا (وقيل) هو (افساد) له (مطلقاً) لأن القالب من حيث جعله على المستدل مسلم لصحته وإن لم يكن صحيحاً، ومن حيث لم يجعله له مفسد له وإن كان صحيحاً، وعلى كلا القولين لا يذكر في الحد قوله إن صح. (وعلى المختار) من إمكان التسليم مع القلب (فهو مقبول معارضة عند التسليم قادح عند

هذا حقيقته عند الجميع كان ممنوعاً بلا شبهة فإنهم عرفوه بوجوه أخر تفيد أن حقيقته غير ما ذكر الشيخ. قال في المحصول: وحقيقته ـ أي القلب ـ أن تعلق على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه اهـ. فجعل حقيقته التعليق المذكور وتبعه على ذلك غير واحد، ولا خفاء في أن مفهوم التعليق المذكور غير مفهوم الاستنتاج. وقال الاصفهاني في شرحه له: قال صاحب الاحكام في تعريفه أي القلب: هو بيان أنّ ما ذكره المستدل من الدليل هو دليل عليه اهـ. وهذا يوافق ما ذكر المصنف وكفى به سنداً للمصنف من ذلك الإمام صاحب الأحكام. وقال صاحب الدر الفريد: قلب الدليل عبارة عن دعوى أنّ ما ذكره المستدل عليه لا له في تلك المسألة على ذلك الوجه اهـ. وهذا أيضاً يوافق ما ذكره المصنف.

وقال الاصفهاني شارح ابن الحاجب: أي القلب تعليق نقيض الحكم المذكور أو لازم نقيضه على العلة المذكورة إلحاق بالأصل المذكور اهـ. وقال العضد: القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمة لحكم الأصل الذي هو مستدل المستدل اهـ. وقال بعضهم ما نصه: ـ وهو أي القلب ـ تعليق ما ينافي الحكم بعلته، وبعبارة أخرى هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه، وبعبارة أخرى جعل الوصف شاهداً لكن بعد ما كان شاهداً عليك اهـ. وما ذكره في العبارات الثلاث يخالف ما ذكره الشيخ في حقيقة القلب كما لا يخفى فجزمه بقوله «وليس كذلك بل حقيقته الخ» من غير قاطع عقلي أو نقلي على تعين ما قاله وبطلان ما قاله المصنف مع موافقة غيره من الأئمة له ومع وجود تلك العبارات الأخر المخالفة للعبارتين معاً تساهل قبيح. وأما ثانياً فيجوز أن يكون أحد التعريفين أو التعريفات حدّاً والآخر رسماً إذ لا محذور في ذلك بوجه ومثله شائع ذائع، ومع ذلك لا موقع لهذا الاعتراض ولا منشأ له إلا الذهول عما ذكرنا. وأما ثالثاً فيجوز أن لا يكون مراد المصنف خصوص قول المعترض للمستدل ما استدللت به عليك لا لك إن صح كما يتوهم من عبارته قبل التأمل في سياقه، بل ذلك القول أو ما هو موافق له في المعنى بدليل أمثلته فإنه ليس فيها هذه الدعوى على هذا الوجه. فحاصل الكلام أنه أراد ما هو أعم مما قد يتوهم من العبارة واعتمد في هذه الإرادة على قرينة الأمثلة ولا إشكال في ذلك بوجه، فإن أراد الشيخ أن ما هو ظاهر العبارة ليس من أفراد القلب فلا يصح إرادة الأعم فهو ممنوع منعاً لا شبهة فيه لعاقل.

قوله: (وعلى المختار فهو مقبول) أقول: وكذا هو مقبول على القولين الآخرين أخذاً من إطلاق عد القلب من القوادح، ثم ذكر هذه الأقوال فيه ومن قوله «معارضة عند التسليم قادح

عدمه **وقيل)** هو **(شاهد زور)** يشهد **(لك وعليك)** أيها القالب حيث سلمت فيه الدليل واستدللت به على خلاف دعوى المستدل فلا يقبل **(وهو قسمان الأوّل لتصحيح مذهب المعترض)** في المسئلة **(أما مع إبطال مذهب المستدل)** فيها **(صريحاً كما يقال)** من جانب

عند عدمه» إذ مقتضاه أنه على القول الثاني معارضة مطلقاً لأنه تسليم عليه مطلقاً، وأنه على الثالث قادح مطلقاً لأنه إفساد للدليل عليه مطلقاً. وإنما اقتصر المصنف على تفريع القبول على الأوّل لكونه المختار عنده ولاختصاصه بالانقسام عليه إلى المعارضة والقدح، والمتبادر أنّ قوله «وقيل هو شاهد وزر» مقابل القبول المفرع على المختار وفي الحقيقة هو مقابل للقولين الآخرين أيضاً لثبوت القبول عليهما كما تقرّر. والحاصل أنهم اختلفوا في قبول القلب وعدم قبوله وعلى القبول فهل هو تسليم مطلقاً أو إفساد مطلقاً أو تسليم في بعض الأحوال دون بعض؟ قوله: **(معارضة عند التسليم قادح عند عدمه)** أقول فيه أمران: الأول أن صريح هذا الصنيع أن كلا القسمين من القلب ولا يخفى إشكاله في الثاني إذ مع عدم تسليم صحة الدليل كيف يتأتى الاحتجاج به على المستدل حتى يتصوّر القلب اللهمّ إلا أن يحمل هذا الصنيع على التسامح وأن المراد أنه عند التصريح بالمنع لا يكون من قبيل القلب. وأوجه من هذا أن يقال: إن الاحتجاج به على المستدل باعتبار زعم المستدل فإنه يعتقد صحته. والثاني أنه قد يستشكل تخصيص القدح بالقسم الثاني أعني عدم التسليم مع إطلاق عدهم القلب مطلقاً من القوادح. ويجاب بأنّ القدح في العد أعم منه هنا فإنه ثم يشمل المعارضة أيضاً بخلافه هنا. ثم رأيت شيخ الإسلام أورد ذلك وأجاب عنه فقال: وقد يقال جعله القدح إذا كان معارضة لا يكون قادحاً منافٍ لإطلاق أنه من القوادح، ويجاب بأنّ المراد في الأوّل بالقادح ما يعم المفسد للدليل والموقف عن العمل به، وفي الثاني بنفي القدح فيه نفي كونه مفسداً لا موقفاً ا هـ فليتأمّل قوله: **(وقيل شاهد زور يشهد لك وعليك)** أقول فيه أمران: الأوّل أنه قد استفيد عدم قبوله من وصفه بكونه شاهد زور. والثاني أن قوله «يشهد لك وعليك» كالدليل على كونه شاهد زور، ووجه ذلك أنه شهد بالإثبات والنفي لشيء واحد وهو دليل المستدل وذلك باطل لاستحالته ولا معنى لكونه شاهد زور إلا كونه شاهداً بباطل.

قوله: **(وهو قسمان)** ثم قوله ومنه خلافاً فللقاضي قلب المساواة. وأقول: لا يخفى ظهور هذا الصنيع في أنّ هذه أقسام للقلب على كلا تقديري كونه معارضة وكونه قدحاً وهو مشكل في الثاني كما سبقت الإشارة إليه، ومما يقوي الإشكال ما سبق عن شيخ الإسلام من تصريح كلامه بأنه عند عدم التسليم مفسد للدليل اللهمّ إلا أن لا يراد هذا الظاهر بل إنها أقسام باعتبار التقدير الأوّل وقد صرّحوا برجوع تلك الأقسام إلى المعارضة فليتأمل قوله: **(صريحاً)** قال شيخ الإسلام كالكمال: حال من مذهب المستدل لا من إبطاله أي حال كون مذهب المستدل مصرّحاً به في الاستدلال، وهذا يؤخذ من كلام الشارح بعد زاد الكمال وهذا بخلاف قوله فيما سيأتي

المستدل كالشافعي (في بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية) عليه (فلا يصح كالشراء)

«لإبطال مذهب المستدل بالصراحة» فإن قوله «بالصراحة» متعلق بـ«إبطال» لا بـ«مذهب المستدل» ا هـ. فإن قلت: ما ذكراه صحيح لكنه غير متعين بل يجوز كونه حالاً من «إبطال» فيوافق ظاهر ما يأتي في قوله «لإبطال مذهب المستدل بالصراحة» ويراد لإبطال الصريح إبطال ما هو مصرّح به في كلام المستدل وبغيره إبطال ما لم يصرّح به فيه ولا ينافي ذلك قول الشارح فيما بعد إبطال لمذهب الخصم الذي لم يصرّح به في الدليل لجواز أن يكون المقصود به أنه لما لم يصرّح به كان إبطال غير مصرّح به فتأمله. ويؤيد ذلك أنه يقع في عبارات الجدليين ما نصه: وقد يكون بإبطاله لمذهب المستدل ابتداء إمّا صريحاً أو بالالتزام بأن يدل على نفي لازم من لوازم مذهبه فيلزم نفي مذهبه ا هـ. ثم مثلوا الالتزام فقالوا: مثال الثالث أن يقول الحنفي بيع غير المرئي بيع معاوضة فيصح مع الجهل كالنكاح، فيقول الشافعي إنه عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فثبوت خيار الرؤية في بيع الغائب لكونه لازماً لصحته متى نفي نفيت وإن لم يصرّح إلا بنفي اللازم، وهذان الحكمان ـ أعني الصحة وعدم الخيار ـ لا يجتمعان في الفرع للوفاق على ذلك وإن لم يتنافيا لذاتيهما لاجتماعهما في الأصل أعني النكاح. وبالجملة من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازماً للصحة عنده فإذا انتفى اللازم وهو الخيار انتفى الملزوم وهو الصحة ا هـ. فإن ما ذكروه في تفسير الالتزام وتمثيله صريح في رجوع الالتزام للإبطال نفسه لا للمذهب كما لا يخفى، وهذا يقتضي أن الصريح المقابل بالالتزام راجع لنفس الإبطال لا للمذهب. قلت: لا مانع من ذلك وإن لزم منه اختلاف معنى الإبطال الصريح في كلام المصنف لأنه على هذا التقدير يكون المراد به في القسم الأوّل إبطال ما صرّح به المستدل، وفي الثاني إبطال نفس مذهبه وإن لم يصرّح به لا إبطال ما يستلزم إبطال مذهبه إذ مجرّد هذا الاختلاف لا يمنع ما ذكر بل الاختلاف لازم على التقدير الأوّل أيضاً ولم يمنعه فإن الصراحة عليه جعلت في القسم الأوّل وصفاً للمذهب، وفي الثاني وصفاً للإبطال.

قوله: (كما يقال في بيع الفضولي الخ) أقول: من هذا المثال ونحوه ويستفاد أنه لا يجب في القلب أن يريد المعترض بالأصل عين ما أراده المستدل به من كل وجه بل قد يقع تفاوت بينهما في نحو ذلك، ولا يكون مانعاً من القلب ولا من كونه قلب ما استدل به المستدل على ذلك الوجه حتى لا يخالف تقييد المصنف كغيره بقوله على ذلك الوجه، وذلك لأن المستدل أراد بالأصل في هذا المثال شراء الفضولي لمن سماه، والمعترض أراد به فيه شراءه لنفسه ولم يقدح ذلك في كونه من القلب، ومن ذلك ما يأتي في مثال قلب المساواة من اختلاف وجه استدلال القالب ووجه استدلال المستدل وقول الشارح «وهو أحد وجهين عندنا» كأنه يشير به إلى وجود شرط القياس لينهض على الخصم وهو كون الأصل متفقاً عليه بين الخصمين، فبين أن الأصل متفق عليه هنا على أحد الوجهين. وعلى هذا فقوله في بيان قياس المستدل «فلا يصح لمن سماه»

أي كشراء الفضولي فلا يصح لمن سماه **(فيقال)** من جانب المعترض كالحنفي **(عقد فيصح كالشراء)** أي كشراء الفضولي فيصح له ويلغو تسميته لغيره وهو أحد وجهين عندنا **(أولاً)** مع الإبطال صريحاً **(مثل)** أن يقول الحنفي المشترط للصوم في الاعتكاف **(لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة)** فإنه قربة بضميمة الإحرام فكذلك الاعتكاف يكون قربة بضميمة عبادة إليه وهي الصوم. إذ هو المتنازع فيه **(فيقال)** من جانب المعترض كالشافعي الاعتكاف لبث **(فلا يشترط فيه الصوم كعرفة)** لا يشترط الصوم في وقوفها ففي هذا إبطال لمذهب الخصم الذي لم يصرح به في الدليل وهو اشتراط الصوم **(الثاني)** من قسمي القلب القلب **(لإبطال مذهب المستدل بالصراحة)** كأن يقول الحنفي في مسح الرأس **(عضو وضوء فلا يكفي)** في مسحه **(أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه)** لا يكفي في غسله ذلك **(فيقال)** من جانب المعترض كالشافعي عضو وضوء **(فلا يتقدّر)** غسله **(بالربع كالوجه)** لا يتقدر غسله بالربع **(أو بالالتزام)** كأن يقول الحنفي في بيع الغائب **(عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح)** يصح مع الجهل بالزوجة أي عدم رؤيتها **(فيقال)** من جانب المعترض كالشافعي **(فلا يشترط)** فيه **(خيار الرؤية كالنكاح)** ونفي الاشتراط يلزمه نفي الصحة إذا القائل بها يقول بالاشتراط **(ومنه)** أي من القلب فيقبل **(خلافاً للقاضي)** أبي بكر الباقلاني في رده **(قلب المساواة مثل)** قول الحنفي في الوضوء والغسل **(طهارة بالمائع فلا تجب فيها النية كالنجاسة)** لا تجب في الطهارة عنها النية بخلاف التيمم تجب فيه النية **(فنقول)** نحن معترضين **(فيستوي جامدها ومائعها)** أي الطهارة **(كالنجاسة)** يستوي جامدها ومائعها في

متفقاً عليه بين الخصمين ليصح القياس وعلى تقدير أن لا يحصل اتفاقهما عليها يكون الغرض التمثيل على سبيل الفرض فليتأمل قوله: **(فلا يكون بنفسه قربة)** ليس هو الفرع المطلوب إثبات حكمه بل هو مطوي أي فلا بدّ من ضميمة وهي الصوم لأنه المتنازع فيه كما سيأتي. كذا قاله شيخنا الشهاب وهو إيضاح للمتن والشرح قوله: **(إذ هو المتنازع فيه)** تعليل للحصر في قوله «وهي الصوم» لأنّ العبادة أعم منه قوله: **(بالصراحة)** أي بالدلالة عليه بالمطابقة بقرينة مقابلته بقوله «أو بالالتزام» قوله: **(فلا يشترط فيه خيار الرؤية)** قال شيخ الإسلام كالكمال: لو قال «كغيره فلا يثبت» كان أولى لأن اللازم للصحة عند القائل بها ثبوت ما ذكر لا اشتراطه ا هـ. زاد الكمال: وفي تأويله بما سنذكره من الاشتراط شرعاً الذي هو معنى الثبوت نوع تكلف ا هـ. قلت: وكذا تأويله بلا يصح اشتراط خيار الرؤية فإنه إذا كان اللازم ثبوت خيار الرؤية لزم منه ثبوت صحة اشتراط خيار الرؤية فيه نوع تكلف قوله: **(فيستوي جامدها ومائعها كالنجاسة)** لا يخفى أن المراد في الفرع بجامد الطهارة التيمم وبمائعها الوضوء والغسل وفي الأصل بجامد الطهارة الاستنجاء وبمائعها إزالة النجاسة بالماء.

حكمها السابق وغيره وقد وجبت النية في التيمم فتجب في الوضوء والغسل. ووجه التسمية بالمساواة واضح من المثال والقاضي يقول في رده وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل. **(ومنها)** أي من القوادح **(القول بالموجب وشاهده)** قوله تعالى **(ولله العزة ولرسوله في جواب ليخرجن الأعز منها الأذل)** المحكى عن المنافقين أي صحيح ذلك

قوله: **(وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل)** قال شيخنا العلامة: يعني لأن وجه استدلال القالب استواء جامد النجاسة ومائعها، ووجه استدلال المستدل عدم وجوب النية فيها وهذا لا يخفى أنه نتيجة القياس استدلالاً وقلباً لا وجه الاستدلال أي كيفيته ا هـ. وأقول: هو اعتراض في غاية السقوط والفساد لا منشأ له إلا فهم كلامهم على غير وجهه وتفسير مرادهم بما لا يطابقه، ومن أين له أن المراد بالوجهين المذكورين ما زعمه؟ وأيّ حاجة إلى الحمل عليه؟ بل يجوز أن يراد بوجه استدلال المستدل كون الجامع الطهارة بالمائع، وبوجه استدلال المعترض كونه مطلق الطهارة ولا غبار على هذا وليس هو نتيجة القياس كما لا يخفى، والعجب وقوعه فيما وقع مع ظهور العبارة أو صراحتها في خلاف ما قاله إذ قول المصنف «طهارة بالمائع فلا تجب فيها النية» صريح في استنتاج عدم وجوب النية من كونها طهارة بالمائع، فلا يمكن حينئذ إلا أنّ كونها طهارة بالمائع هو العلة وأن عدم وجوب النية هو الحكم المترتب عليها، فكيف مع ذلك يتوهم أن وجه استدلال المستدل عدم وجوب النية؟ وكذا قول المصنف «فيستوي جامدها ومائعها» صريح في أنّ هذا الاستواء هو الحكم المستنتج من العلة المطوية أي طهارة أي عن الحدث. ثم رأيت شيخنا الشهاب فسر بهذا فقال: وذلك لأن الجامع في قول الحنفي طهارة بالمائع والجامع عند المعترض مطلق الطهارة ا هـ. قوله: **(وشاهده ولله العزة ولرسوله)** فيه أمور: الأوّل أنه قد يقال كان الأولى تقديم التعريف على الاستشهاد عليه لأن مقصود المصنف إفادة الغير وهو لا يتأتى له فهم الاستشهاد عليه قبل تصوّره وفهم معناه. والثاني أنه إن قيل لم لم يذكر قوله «وللمؤمنين» مع ذكره في الآية قلنا: يمكن أن يكون إشارة إلى أن كلاً من ثبوت العزة لهم وإخراجهم المنافقين وإخراج المنافقين إياهم في زعمهم تبعاً له ﷺ فهو المقصود بالذات بالعزة منه تعالى، وبالإخراج من المنافقين في زعمهم وهو المخرج بالحقيقة للمنافقين، ولا ينافي ذلك إعادة اللام في «وللمؤمنين» الدالة على تأكيد إثبات العزة لهم لأنه للمبالغة في الرد على المنافقين. وأما قول شيخنا الشهاب في قول الشارح «والله ورسوله الأعز» ما نصه: «لم يتعرّض للمؤمنين وإن ذكروا في الآية موافقة للمتن ا هـ» فغير شافٍ لورود السؤال على المتن هذا. ولقائل أن يقول ما في الآية من قبيل القلب لصدق معنى القلب عليه فليتأمل الجواب.

قوله: **(والله ورسوله الأعز)** قال شيخنا الشهاب: إن قوله «الأعز» على غير بابه وأن الأولى أن يعبر على وفق الآية بما يفيد قصر العزة على الله ورسوله ا هـ بمعناه. وأقول: إذا كان

لكن هم الأذل والله تعالى ورسوله ﷺ الأعز وقد أخرجاهم (**وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع**) بأن يظهر عدم استلزام الدليل لمحل النزاع (**كما يقال**) في القصاص بقتل (**المثقل**) من جانب المستدل كالشافعي (**قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالإحراق**) بالنار لا ينافي القصاص (**فيقال**) من جانب المعترض كالحنفي (**سلمنا عدم المنافاة**) بين القتل بالمثقل

«الأعز» على غير بابه أي بأن يراد معنى التفضيل كان قول الشارح «والله ورسوله الأعز» مفيداً للحصر المذكور لتعريف الطرفين، ويمكن أن يوجه صنيع الشارح بأنه قصد موافقة عبارة المستدل والإشارة إلى كفاية ذلك في الرد عليه وأن في الآية مبالغة في الرد فليتأمل قوله: (**وقد أخرجاهم**) قال الكمال: عبارة شرح المختصر «والله ورسوله يخرجانهم» وهي أولى لمطابقتها المضارع في قوله تعالى ﴿ليخرجن﴾ وأولى منها أن يزاد على المتن «وللمؤمنين» ويقال: «فالله يخرجهم ورسوله والمؤمنون» لأنه أتم طباقاً للآية إذ يطابق في التعبير وبالمضارع وإفراد الاسم الكريم بالذكر، وكذلك الرسول والمؤمنون دون جمع الرسول مع الاسم الكريم في ضمير ا هـ. وأقول: أما قوله «وهي أولى لمطابقتها المضارع الخ» فيجاب عنه بأنّ الشارح لم يقصد تتميم تصوير معنى القول بالموجب بل قصد الإخبار بتحققه في الواقع مبالغة في بطلان دليلهم، وأما عدم زيادة «المؤمنين» فقد تقدّم جوابه. وأما عدم إفراد الاسم الكريم بالذكر فجوابه أنه أشار بجمعه ﷺ مع الاسم الكريم في ضمير واحد إلى أنّ الموجود إخراج واحد وأن الذي باشره إنما هو رسول الله ﷺ، وإنما ذكر الله معه للتبرك ولكونه المقدّر له قوله: (**وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع**) قد ينظر فيه بأنه صادق بالقلب حيث كان معه تسليم للصحة إذ فيه حينئذ تسليم للدليل مع بقاء النزاع واشتماله على زيادة لا ينافي ذلك اللهمّ إلا أن يلزم أنه أعم من القلب فليتأمّل قوله: (**فلا ينافي القصاص**) قال شيخنا الشهاب: أي فيثبت وهو الفرع المقيس لا عدم المنافاة كما هو ظاهر العبارة بل ذلك من تتمة الدليل كما يعلم مما يأتي، وقد سبق للشارح رحمه الله مثل هذه العبارة ولو أسقط الفاء كان أجلي أي لأنها تفهم أن مدخولها هو الفرع ا هـ.

قوله: (**سلمنا عدم المنافاة**) قال شيخنا العلامة: يوهم أنه دليل المستدل وليس كذلك بل هو نتيجته فتأمّل ا هـ. وأقول: كأنّ وجه الإيهام إضافة التسليم إلى الدليل في التعريف حيث قال: وهو تسليم الدليل الخ. ولك أن تمنع هذا الإيهام بأن إضافة التسليم إلى الدليل في التعريف لا تقتضي إيهام المثال ما ذكر لصراحة عبارته في أن المسلم هو نتيجة الدليل إذ لا يفهم من قولنا «قتل بما يقتل غالباً» فلا ينافي القصاص كالإحراق إلا أن قولنا «قتل بما يقتل غالباً» هو الفرع وقولنا «كالإحراق» هو الأصل، وأنّ مجموع القولين قياس نتيجته عدم المنافاة المذكور وهذا أدل دليل على أن متعلق التسليم في قوله «سلمنا عدم المنافاة» هو نتيجة الدليل لا نفسه، بل هذا التمثيل قرينة في غاية الظهور على أن إضافة التسليم في التعريف إلى الدليل على حذف المضاف أي تسليم مقتضى الدليل ليطابق التسمية بالقول بالموجب أي بالمقتضى بالفتح. ولهذا

وبين القصاص **(ولكن لم قلتَ)** إن القتل بالمثقل **(يقتضيه)** أي القصاص وذلك محل النزاع ولم يستلزمه الدليل **(وكما يقال)** في القصاص بالقتل بالمثقل أيضاً **(التفاوت في الوسيلة)** من آلات القتل وغيره **(لا يمنع القصاص كالمتوسل إليه)** من قطع وقتل وغيرهما لا يمنع تفاوته القصاص **(فيقال)** من جانب المعترض **(مسلم)** أي التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص فليس بمانع منع **(و)** لكن **(لا يلزم من إبطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضي)** وثبوت القصاص متوقف على جميع ذلك. **(والمختار تصديق المعترض في قوله)** للمستدل **(ليس هذا)** أي الذي نفيته باستدلالك تعريضاً بي من منافاة القتل بالمثقل للقصاص

قال شيخ الإسلام: قوله «وهو تسليم الدليل» أي مقتضاه كما أشار إليه الشارح بقوله «بإن يظهر الخ» ا هـ. فأيّ إيهام مع ذلك؟ ولو سلم فهو إيهام كالعدم لا منشأ له إلا عدم التأمّل في الأمثلة فلا اعتداد به. فالحاصل أن في التعريف حذفاً دلت عليه الأمثلة دلالة واضحة فلا تحقق لهذا الإيهام أو لا اعتداد به، ولعمر الله إن ظهور المراد من العبارة بحيث لا يحوج إلى الأمر بالتأمّل فتأمّل، لكن عادة الشيخ المبالغة بالمناقشات اللفظية التي لا تلتفت الأئمة إليها إلا لتمرين. المتعلمين وقد أكثر منها الشيخ بل هي أكثر ما في حواشيه فلعله قصد بها التمرين.

قوله: **(من منافاة القتل بالمثقل للقصاص)** قال شيخ الإسلام: فسر به قول المصنف هذا فجعله راجعاً للمثال الأول ولو فسره بقوله «من منع التفاوت في الوسيلة» ليرجع إلى المثال الثاني لكان أقرب وموافقاً لكلام غيره انتهى. وأقول: كان وجه كونه أقرب ما بينه ـ أعني شيخ الإسلام ـ قبل ذلك من أن المثال الأول مثال للنوع الأول من أنواع ورود القول بالموجب الذي ليس المقصود فيه استنتاج إبطال ما يتوهم أنه مأخذ مذهب الخصم ليناسب أن يقول المعترض ليس هذا مأخذي بل المقصود فيه استنتاج ما يتوهم أنه محل النزاع أو لازمه وإن صح أيضاً كونه مثالاً للنوع الثاني كما قاله وعليه ما ذكره الشارح. وقد يوجه كلام الشارح بأنه أراد الإشارة إلى صحة جعله مثالاً للنوع الثاني دفعاً لما يتوهم من تمثيل القوم به للنوع الأول، ويرد عليه أن الإشارة إلى ذلك لا تتوقف على قصر كلام المصنف على المثال الأول بل حمله على ما يشمل المثالين يتضمن تلك الإشارة مع زيادة الفائدة اللهم إلا أن يقال إنما قصر الكلام عليه مبالغة في صحة جعله مثالاً للنوع الثاني أو يدعي أن ما ذكره الشارح راجع للمثالين جميعاً، أما إلى الأول فظاهر، وأما إلى الثاني فلأن ما نفاه المستدل من أن التفاوت في الوسيلة يمنع القصاص مستلزم لنفيه أن القتل بمثقل يمنع القصاص وينافيه. فقوله «من منافاة القتل بمثل للقصاص» شامل للمنافاة المنفية صريحاً في المثال الأول بقوله «فلا ينافي القصاص» وللمنافاة المنفية لزوماً في المثال الثاني بقوله «التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص» لأنه يستلزم أن القتل بمثقل لا يمنع القصاص لأن المثقل مع المحدد من باب تفاوت الوسيلة. فإن قلت: رجوع كلام الشارح للمثال الأول لا يوافق قوله فيه وذلك محل النزاع ولم يستلزمه الدليل حيث دل هذا الكلام على أن

(مأخذي) في نفي القصاص به لأن عدالته تمنعه من الكذب في ذلك. وقيل لا يصدق إلا ببيان مأخذ آخر لأنه قد يعاند بما قاله **(وربما سكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة المنع)** لها لو صرح بها **(فيرد)** بسكوته عنها **(القول بالموجب)** كما يقال في اشتراط النية في الوضوء والغسل ما هو قربة فيشترط فيه النية كالصلاة ويسكت عن الصغرى وهي الوضوء والغسل قربة، فيقول المعترض مسلم أن ما هو قربة يشترط فيه النية ولا يلزم اشتراطها في الوضوء والغسل. فإن صرح المستدل بأنهما قربة ورد عليه منع ذلك وخرج عن القول بالموجب. واحترز بقوله «غير مشهورة» عن المشهورة فهي كالمذكورة فلا يتأتى فيها القول بالموجب **(ومنها)** أي من القوادح **(القدح في المناسبة)** أي مناسبة الوصف المعلل به **(وفي صلاحية افضاء الحكم إلى المقصود)** من شرعه. **(وفي الانضباط)** للوصف المعلل به

المقصود فيه استنتاج ما يتوهم أنه محل النزاع أو مستلزم له لا ما يتوهم أنه مأخذ الخصم حتى يناسبه قول المعترض «ليس هذا مأخذي». قلت: دلالة كلامه المذكور على أن المقصود بالمثال الأول استنتاج ما ذكر لا ينافي أنه يجوز أن يقصد به أيضاً استنتاج بطلان ما يتوهم أنه مأخذ الخصم، فيجوز أن يقصد من المثال الأول استنتاج نفي منافاة القتل بمثقل القصاص باعتبار توهم أنها محل النزاع، وأن يقصد منه استنتاج نفي تلك المنافاة باعتبار توهم أنها مأخذ الخصم، فارجاع الإشارة لما ذكر في المثال الأول بالنظر لهذا الاعتبار الثاني فليتأمل والله أعلم.

قوله: **(لأن عدالته تمنعه من الكذب)** فيه أمران: الأول أن قضية اشتراط عدالته في تصديقه وقضية تعليل العضد بقوله «لأنه أعرف بمذهبه ومذهب إمامه» ولأنه ربما لا يعرف فيدعي احتمال أن لمقلده مأخذاً آخر خلافه وهو قضية إطلاق المتن وله اتجاه. والثاني أنه لا منافاة بين تعليل المختار بأن عدالته تمنعه من الكذب وتعليل مقابله بأنه قد يعاند مع أن العناد يوقع في الكذب لأن المراد أن ظاهر العدالة ومن شأنها انتفاء الكذب وهذا لا ينافي أنه قد يقع لأن الكذب لا ينافيها فليتأمل قوله: **(وفي صلاحية إفضاء الحكم)** قال شيخنا العلامة: صواب العبارة وفي صلاحية الحكم لإفضائه أنه يعرف ذلك بتأمل كلام الشارح في المثال انتهى. أقول: أي حيث قال فيه تحريم المحرم بالمصاهرة مؤبداً صالح لأن يفضي إلى عدم الفجور فجعل الموصوف بالصلاحية الحكم الذي هو التحريم وجعل الإفضاء متعلق صلاحيته، وهذا ـ أعني الإشارة إلى ما في عبارة المصنف ـ إيثاره صلاحية الإفضاء بالتمثيل. ثم أقول: إن أراد أن تعبير المصنف صحيح لكن كان الأولى التعبير بما ذكر لأنه أوضح فهو مسلم لكن قوله «صواب العبارة غير صواب بل كان الصواب أن يقول أصوبية العبارة» اللهم إلا أن يريد بالصواب الأولى. وإن أراد أن تعبير المصنف خطأ كان خطأ قطعاً لأن الصلاحية وإن كانت صفة للحكم إلا أنها سبب في إفضائه فيصح إضافتها إليه من إضافة السبب إلى المسبب فإنها واقعة شائعة لا يسع عاقلاً توقف فيها والمعنى الصلاحية التي هي سبب لإفضاء الحكم أي صلاحية الحكم التي

(والظهور) له بأن ينفي كلاً من الأربعة **(وجوابها)** أي جواب القدح فيها **(بالبيان)** لها مثال الصلاحية المحتاجة إلى البيان أن يقال تحريم المحرم بالمصاهرة مؤبداً صالح لأن يفضي إلى عدم الفجور بها المقصود من شرع التحريم، فيعترض بأنه ليس صالحاً لذلك بل للإفضاء إلى الفجور فإن النفس مائلة إلى الممنوع، فيجاب بأن تحريمها المؤبد يسد باب الطمع فيها بحيث تصير غير مشتهاة كالأم **(ومنها)** أي من القوادح **(الفرق)** بين الأصل والفرع **(وهو راجع إلى المعارضة في الأصل أو الفرع وقيل إليهما)** أي إلى المعارضتين في الأصل والفرع

هي سبب إفضائه فتدبر ولا تغفل قوله: **(بأن ينفي كلاً من الأربعة)** قال شيخنا العلامة: دفع به أن يتوهم أن الواو بمعنى «أو» فيرد عيه أن القدح في المناسبة يعم عدم التأثير المتقدم انتهى. وأقول: فيه نظر ظاهر لا يخفى على ماهر. أما أولاً فلأن المراد بالقدح في المناسبة هنا إبداء مفسدة راجحة أو مساوية كما بينه العضد وغيره، والمراد بعدم التأثير السابق إبداء عدم اعتبار الوصف إما لكونه طردياً أو للاستغناء عنه بوصف آخر في المحل أو غير ذلك كما علم مما سبق ومن العضد وغيره، وحينئذ فعلى تقدير كون الواو بمعنى «أو» لا يرد أن القدح في المناسبة يعم عدم التأثير لتباينهما كما تقرر. وأما ثانياً فلأن قوله «بأن ينفي كلاً من الأربعة» لا ينافي كون الواو بمعنى «أو» لجواز أن يريد بأن ينفي كلاً من الأربعة في صورته، وهذا وإن خالف ظاهر العبارة، إلا أنه مؤيد بموافقته لجعل العضد وغيره هذه الأمور الأربعة اعتراضات مستقلة كما أنها في الواقع كذلك. نعم يمكن أن يوجه ظاهر عبارة الشارح بأنه المناسب لعد المصنف القدح في الأربعة اعتراضاً واحداً حيث ترجمه بقوله «ومنها» وإن صح أن تعد أربعة اعتراضات مستقلة.

قوله: **(لأنه على الأول إبداء خصوصية في الأصل إلى آخره)** أقول: عبارة العضد ما نصه: الفرق إبداء خصوصية في الأصل هو شرط وله أن لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الأصل أو إبداء خصوصية في الفرع هو مانع، وله أن لا يتعرض لعدمها في الأصل فيكون معارضة في الفرع، وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الأصل فيكون مجموع المعارضتين انتهى. قال المولى سعد الدين: قوله «فيكون معارضة في الأصل» لأن المستدل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض عليته مع خصوصية لا توجد في الفرع وهذا ظاهر، وإنما الخفاء في كون إبداء المانع في الفرع معارضة فيه، وتحققه أن المانع عن الشيء في قوّة المقتضي لنقيضه فيكون المانع في الفرع وصفاً يقتضي نقيض الحكم الذي أثبته ويستند إلى أصل لا محالة، وهذا معنى المعارضة في الفرع وإنما يحتاج إلى هذا التكليف محافظة على ما يشير إليه كلام الشارح - يعني العضد - من أن المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض حكم المستدل إما بنص أو إجماع ظاهر أو موجود مانع الحكم أو بفوات شرط الحكم، ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعاً أو شرطاً على نحو طريق إثبات المستدل عليه الوصف

....

المعلل به من التأثير أو الاستنباط. وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين إذا تعرض لانتفاء الشرط في الفرع أو عدم المانع في الأصل. أما الأول فلأن إبداء الخصوصية التي هي الشرط في الأصل معارضة في الأصل، وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه. وأما الثاني فلأن بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه وبيان انتفاءه في الأصل إشعار بأن العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا المانع لا الوصف نفسه، وهذا معارضة في الأصل حيث أبدى علة أخرى لا توجد في الفرع، وقد يتوهم من ظاهر عبارة الشرح أن تحقق مجموع المعارضتين إنما هو على تقدير إبداء خصوصية في الأصل هو شرط مع التعرض لعدمها في الفرع وإبداء خصوصية في الفرع هي مانعة مع التعرض لعدمها في الأصل وهو غلط. أما أوّلاً فلأنه لم يقل أحد بكون الفرق عبارة عن إبداء مجموع الخصوصيتين. وأما ثانياً فلأنه لا حاجة حينئذ إلى التعرض المذكور لتحقق المعارضتين بدونه انتهى وفيه فوائد:

منها أن معنى المعارضة في الأصل إداء وصف لحكمه غير الذي أبداه المستدل كما أفاد ذلك قوله «لأن المستدل ادعى إلى آخره» أو بيان انتفاء المانع في الفرع عن الأصل كما أفاد ذلك قوله «وبيان انتفائه في الأصل إشعار إلى آخره» وأن معنى المعارضة في الفرع إبداء مانع فيه يقتضي نقيض الحكم الذي أثبته فيه المستدل إلحاقاً بذلك الأصل، فالمستدل ألحق الفرع بهذا الأصل بجامع ما ادعى أنه علة الأصل والمعترض ألحقه بأصل آخر في حكمه الذي هو نقيض حكم هذا الأصل بجامع علة حكم ذلك الأصل الآخر التي هي ذلك المانع الذي أبداه في الفرع كما أفاد ذلك قوله «وتحقيقه الخ» أو بيان انتفاء الخصوصية التي هي الشرط في الأصل عن الفرع كما أفاد ذلك قوله «وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه». ونبه بالنسبة للقسم الأوّل من قسمي معنى المعارضة في الفرع على أنه تكلف أحوج إليه ما أشار إليه الشارح - يعني العضد - من أن المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض حكم المستدل، وكأنّ وجه كونه أشار إلى ذلك وصفه الخصوصية التي أبداها المعترض في الفرع بقوله «هو مانع» فإن في هذا الوصف إشارة إلى أن الخصوصية المبداة مانع من الحكم فيكون مقتضيه نقيض حكم المستدل، ولا يخفى أن هذه الإشارة في كلام الشارح المحلي فيحوج كلامه إلى هذا التكلف أيضاً. ومنها أن المعارضتين في الأصل والفرع يتحققان إما بإبداء خصوصية في الأصل مع التعرض لانتفائه في الفرع، وإما بإبداء مانع في الفرع مع التعرض لانتفائه في الأصل كما أفاد ذلك قوله«وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين الخ». وأما بإبداء خصوصية في الأصل وإبداء مانع في الفرع وإن لم يتعرض لانتفاء الخصوصية عن الفرع ولا لانتفاء المانع عن الأصل وأما اعتبار التعرض المذكور مع ذلك فلم يقل به أحد كما أفاد ذلك قوله «وقد يتوهم من ظاهر عبارة الشرح» إلى قوله «وهو غلط الخ». فعلم أنه يكفي في تحقق المعارضتين كل من إبداء الخصوصية في الأصل مع التعرض لانتفائها في الفرع ومن إبداء المانع في الفرع مع التعرض لانتفائه في

(معاً) لأنه على الأول إبداء خصوصية في الأصل تجعل شرطاً للحكم بأن تجعل من علته أو إبداء خصوصية في الفرع تجعل مانعاً من الحكم وعلى الثاني إبداء الخصوصيتين معاً. مثاله عن الأول بشقيه أن يقول الشافعي النية في الوضوء واجبة كالتيمم بجامع الطهارة عن حدث، فيعترض الحنفي بأن العلة في الأصل الطهارة بالتراب، وأن يقول الحنفي يقاد المسلم بالذمي كغير المسلم بجامع القتل العمد العدوان، فيعترض الشافعي بأن الإسلام في الفرع مانع من القود، وقد ذكر الآمدي الذاكر لرجوع الفرق إلى ما تقدم أن من مسمى المعارضة في الأصل إبداء قيد في العلة، ومن مسمى المعارضة في الفرع إبداء مانع من الحكم، ولم يذكر ذلك المصنف فأحال معنى الفرق على ما لم يذكره بخلاف الآمدي

الأصل وأن تحققهما لا يتوقف على إبداء الخصوصية في الأصل وإبداء المانع في الفرع وإن لم يتعرض لانتفاء كل عن الآخر، وعلى هذا يشكل قول الشارح المحلي «وعلى الثاني إبداء الخصوصيتين معاً» لأن ظاهره توقف تحقق المعارضتين على إبداء الخصوصيتين وأنه لا يكفي إبداء إحداهما في واحد منهما مع التعرض لانتفائها عن الآخر. وقد أفاد كلام السعد الاكتفاء بذلك كما تقرر فيحتمل أن الشارح ثبت عنده عن القائل الثاني ما هو ظاهر عبارته، ويحتمل أنه ذلك على سبيل التمثيل فليتأمل.

قوله: **(بأن تجعل من علته)** ظاهره حصر المعارضة في الأصل في كون المبدي جزءاً من علته وقضية كلام الأحكام عدم حصرها في ذلك حيث قال: الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الأصل بمعنى وراء ما علل به المستدل، وسواء كان مستقلاً بالتعليل كمعارضة من علل ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل أو بالقوت، أو غير مستقل بالتعليل على وجه يكون داخلاً في التعليل وجزءاً منه، وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الأصل ونحوه انتهى. ثم قال: الاعتراض التاسع عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل الخ. ثم قال الاعتراض العشرون الفرق. واعلم أن سؤال الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة في الأصل أو الفرع الخ. ولم يفسر المعارضة فيهما هنا فليتأمل قوله: **(بناء على القول الثاني فيه)** قال شيخ الإسلام: ولو قال بدل ما قاله بناء على رجوع الفرق إليهما كان أولى لئلا يوهم أنه مبني على الضعيف وهو حصر رجوع الفرق إليهما وليس مراداً كما مرت الإشارة إليه انتهى. أي وكلام المصنف لا ينافي شمول هذه المبالغة لرجوع الفرق إليهما على القول الأوّل أيضاً لأن الحكاية بـ«قيل» في كلامه لا يتعين أن تكون للتضعيف، وكأن وجه ما سلكه الشارح أنه المتبادر من الحكاية بـ«قيل» وأراد شيخ الإسلام بقوله «كما مرت الإشارة إليه» قوله في قول المتن السابق «وقيل إليهما» ما نصه«تضعيفه بالنظر إلى حصر الفرق فيه» وإلا فالفرق حاصل برجوعه إليهما كحصوله برجوعه إلى أحدهما بالأولى فـ«أو» في كلامه مانعة خلو انتهى.

(والصحيح أنه) أي الفرق **(قادح وإن قيل إنه سؤالان)** بناء على القول الثاني فيه لأنه يؤثر في جمع المستدل. وقيل لا يؤثر فيه، وقيل لا يؤثر على القول بأنه سؤالان لأن جمع الأسئلة المختلفة غير مقبول. وسكت المصنف عن جواب الفرق ومما يجاب به منع كون المبدي في الأصل جزءاً من العلة وفي الفرع مانعاً من الحكم ومهد المصنف لمسئلة تتعلق بالفرق قوله **(و)** الصحيح **(أنه يمتنع تعدد الأصول)** لفرع واحد بأن يقاس على كل منها **(للانتشار)** أي انتشار البحث في ذلك **(وإن جوز علتان)** لمعلول واحد. وقيل يجوز التعدد مطلقاً وقد لا يحصل انتشار **(قال المجيزون)** للتعدد **(ثم)** على تقدير وجوده **(لو فرق بين الفرع وأصل منها**

قوله: **(والصحيح أنه يمتنع تعدد الأصول لفرع واحد)** فيه أمور: أحدها قال شيخ الإسلام: إنه موافق لامتناع تعدد العلل والذي صححه ابن الحاجب وغيره جواز تعددها لقوة الظن به وهو المعتمد انتهى. وقد يقال: لا يلزم من جواز تعدد العلل جواز تعدد الأصول أخذاً من قوله «للانتشار» إذ لا انتشار في تعدد العلل مطلقاً أو كالأنتشار في تعدد الأصول كما هو ظاهر. ثانيها لم يبين أن العلة في تلك الأصول متحدة أو مختلفة ولا يبعد أنه يجوز أن تكون متحدة وأن تكون مختلفة بناء على جواز تعدد العلل بأن يكون لذلك الحكم علل متعددة ويرد النص به في ثلاثة أصول معللاً له في كل واحد بعلة وتوجد العلل كلها في بعض الفروع. ثالثها أن المصنف نقل عن الأكثر جواز القياس مع ورود النص وحينئذ فيجوز الاستدلال على شيء واحد بالنص والقياس والإجماع، وهذا قد يشكل على منعه هنا تعدد الأصول للانتشار إذ الانتشار يحصل أيضاً فيما ذكر وهذا قد يؤيد القول بجواز تعدد الأصول وإلا فما الفرق إلا أن يجاب بمنع لزوم الانتشار في الاستدلال بالنص والإجماع والقياس مطلقاً أو كالانتشار في تعدد الأصول. رابعها هل المراد بتعدد الأصول أصلان فأكثر أو لا بد من أقل مسمى الجمع؟ فيه نظر ولعل الأقرب الأول. خامسها ظاهره أنه لا فرق في الامتناع بين أن يطلق أن يصرح بأنه قصد الإلحاق بكل واحد بانفراده من غير نظر معه للآخر وهو قضية تعليله بالانتشار أيضاً وفيه نظر ظاهر، ويتجه الجواز إذا صرح بما ذكر. سادسها لعل صورة المسألة إذا وقع الإلحاق بالأصول في مجلس واحد بخلاف ما إذا وقع كل إلحاق باصل في مجلس فإنه لا وجه للامتناع قوله: **(وان جوز علتان)** قد يستشكل الفرق فإن تجويز العلتين والقياس باعتبار كل منهما ولا سيما والمراد بهما ما فوق الواحدة فيشمل الأكثر من العلتين ولا حصر له، لا يخلو عن الانتشار إلا أن يجاب بأنه أقل، وظاهر أن التقدير وإن جوز علتان مع اتحاد الأصل أو في الجملة وإلا فتجويز العلتين صادق مع تعدد الأصول قوله: **(وقد لا يحصل انتشار)** قوّة الكلام تفيد أن الغرض من هذا الكلام دفع استدلال الصحيح بالانتشار وفيه نظر، لأن الظاهر أنه ليس مراد الصحيح أن الانتشار لازم لظهور أنه قد يوجد فلا يسع أحداً دعوى لزومه، بل مراده أنه قد يحصل الانتشار وحينئذ لا يظهر كون ما ذكر دافعاً لذلك الاستدلال فليتأمل.

كفى) في القدح فيها لأنه يبطل جمعها المقصود. وقيل لا يكفي لاستقلال كل منها **(وثالثها)** يكفي إن قصد الإلحاق بمجموعها لأنه يبطله بخلاف ما إذا قصد بكل منها **(ثم في اقتصار المستدل على جواب أصل واحد)** منها حديث فرق المعترض بين جميعها **(قولان)** قيل يكفي

قوله: **(لأنه يبطل جمعها)** أي جمع تلك الأصول أعم من أن يكون الإلحاق بكل منها أو بمجموعها بقرينة المقابل المفصل وحينئذ فوجه بطلان هذا الجمع بالفرق المذكور ظاهر فيما إذا كان الإلحاق بمجموعها، وأما إذا كان بكل منها فمحل خفاء. ووجهه أنه بعد الفرق المذكور لم يبق جمع بين الفرع وبين كل منها بل بين الفرع وبين بعضها لكن بطلان الجمع بينه وبين كل منها لا يظهر فيه القدح بمعنى بطلان التمسك في حكم الفرع لأن التمسك ببعضها كافٍ في إثبات حكمه فكيف حكم بالقدح على وجه الإطلاق اللهم إلا أن يكون المراد إبطال التمسك بالجميع من حيث الجميع، فللمستدل أن يعود ويتمسك بالبعض إلا أن ذلك خلاف ظاهر كلامه، بل ظاهره أنه بمجرد ذلك يبطل التمسك وينقطع المستدل ما لم يجب.

ويوجه بأن مستند تلك الأصول لا بعضها وقد سقط ذلك المستند بالفرق المتعلق ببعضها. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قضيته أنه بعد ذلك لا يصح أن يتمسك بشيء منها في ذلك الحكم كأنه بالنظر لمناظره انتهى فليتأمل قوله: **(لاستقلال كل منها)** أي في نفسه وإن قصد الإلحاق بالمجموع والثالث يقول في هذا لم يعتبر استقلال كل واحد فليتأمل قوله: **(ان قصد الإلحاق بمجموعها)** قال شيخنا العلامة: الإلحاق بمجموعها ليس من تعدد الأصول الذي هو موضوع المسألة ألا ترى كيف فسره الشارح بأن يقال على كل منها اهـ. وأقول: جوابه أن المراد بتعدد الأصول تعدد أمور يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه أعم من أن يقع القياس على كل منها بانفراده أو يقع على مجموعها، فظهر أن الإلحاق بمجموعها من تعدد الأصول لأنه إلحاق بمجموع أصول يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه فقد وجد فيه تعدد الأصول بذلك المعنى، ولا ينافي ذلك قول الشارح «بأن يقاس على كل منها» إما لأنه على وجه التمثيل فأنه يستعمل «بأن» في موضع «كان» كما علم من عادته كما تقدم بيان ذلك، وإما لأن المراد بكل منها أعم من الكل الجميعي والكل المجموعي، وعلى هذا فـ«من» في «كل منها» للابتداء أو مستعملة في معنى التبعيض والبيان معاً. وإما لأن المراد بكل منها أعم من أن يكون على انفراده أو في جملتها. لا يقال الإلحاق بالمجموع صادق بالإلحاق بالبعض فقط على انفراده فهذا التوجيه غير شامل لأنا نقول: تعدد الأصول يستلزم عرفاً ملاحظة الجميع في القياس وإلا لزم تعدد الأصول في كل قياس كان للمقيس فيه أصول في الواقع لم يلاحظ منها إلا واحد فقط وهو باطل قطعاً، فالإلحاق بالمجموع لا يكون من تعدد الأصول إلا إذا لوحظ الجميع وذلك منحصر في الإلحاق بجملتها بحيث يكون كل واحد جزءاً من الجملة الملحق بها منظوراً إليه فيها في الجملة. نعم قال شيخ الإسلام: الأنسب بالقول المفصل الذي ذكره أن يقول بأن يقاس عليها الصادق بكل

لحصول المقصود بالدفع عن واحد منها. وقيل لا يكفي لأنه التزام الجميع فيلزمه الدفع عنه (ومنها) أي من القوادح (**فساد الوضع بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم**) عليه كان يكون صالحاً لضد ذلك الحكم أو نقيضه (**كتلقي التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والإثبات من النفي**) وعكسه (**الأول**) مثل قول الحنفية (**القتل عمداً جناية عظيمة فلا يكفر**) أي لا يجب له كفارة كالردة. فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم لا تخفيفه بعدم وجوب الكفارة. والثاني مثل قولهم الزكاة وجبت على وجه الاتفاق

منها وبمجموعها اهـ. أي صدقاً واضحاً سالماً عن التكلف وإلا فقد علمت صدق ما عبر به بذلك أيضاً وإن لم يخل عن التكلف.

قوله: (**قيل يكفي لحصول المقصود**) هذا يوافق قوله في جانب الفرق وقيل لا يكفي لاستقلال كل منها لأنه على ذاك القول لا يكفي في القدح إلا الفرق بين الفرع وجميع الأصول، وحينئذ لا يكفي في جواب الاعتراض بالفرق بين الجميع الجواب عن واحد لأنه حينئذ لم يحصل الفرق بين الجميع الذي هو شرط القدح على ذاك القول فلعل قائلهما واحد قوله: (**وعكسه**) يحتمل أن المراد عكس الأخير فقط، ويحتمل أن المراد عكس الجميع. لا يقال: يؤيد الأول إفراد الضمير وتذكيره في عكسه إذا لو أراد عكس الجميع لقال وعكسها ألا لأنا نقول: على تقدير إرادة عكس الجميع يرجع الضمير للتلقي وهو مفرد مذكر، فإفراد الضمير وتذكيره لا تأييد فيه للأول. نعم يؤيده قوله الآتي «والرابع كأن يقال في المعاطاة الخ» حيث جعل الرابع عكس الأخير إذ لو أراد عكس الجميع لكان الظاهر أن يكون الرابع عكس الأول لأن المناسب والظاهر عد العكوس على ترتيب الأصول فيكون أول العكوس هو عكس أول الأصول، وعكس أول الأصول لا يصح تمثيله بما مثل به الرابع وإن كان يذكر بقية أمثلة العكوس، ولا يقتصر على الرابع، وحينئذ فيتوجه عليه أنه كان ينبغي أن يذكر عكس الجميع ويستوفي أمثلة ذلك فإنه أفيد اللهم إلا أنَّ يعتذر بعدم وجود بقية العكوس في الواقع أو في كلامهم.

قوله: (**فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم**) قال شيخنا الشهاب: قد يقال هذا منه لأن المراد لا تكفره الكفارة اهـ. وحاصله أن لقائل أن يقول هذا من تغليظ الحكم لأن المراد أن عظم هذه الجناية اقتضى أن لا تكفره الكفارة ولا تجبره لضعفها عن ذلك فلا تجب. ويمكن أن يجاب عن هذا بأن كون الكفارة لا تجبر هذه الجناية لا يقتضي عدم الوجوب لأن التغليظ لم يختصر في الجبر بل قد يقصد به الزجر فينبغي التغليظ بوجوب الكفارة زجراً على أن عظم الجناية لو سلم أنه ينافي الجبر إنما ينافي الجبر رأساً بحيث يرفع أثر الجناية مطلقاً، أما الجبر بمعنى التخيف للجناية فلا مانع منه، بل يمكن أن يقال: إيجاب الكفارة مع انتفاء الجبر أبلغ في التغليظ ويفارق الردة بأنه مع تحتم قتلها وعدم قبولها العفو إلى شيء آخر فليتأمل قوله: (**على وجه الارتفاق**) قال

لدفع الحاجة فكانت على التراخي كالدية على العاقلة، فالتراخي الموسع لا يناسب دفع الحاجة المضيق. والرابع كان يقال في المعاطاة في المحقر لم يوجد فيها سوى الرضا فلا ينعقد بها بيع كما في غير المحقر، فالرضا الذي هو مناط البيع يناسب الانعقاد لا عدمه **(ومنه)** أي من فساد الوضع **(كون الجامع)** في قياس المستدل **(ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم)** في ذلك القياس. مثال الجامع ذي النص قول الحنفية الهرة سبع ذو ناب فيكون سؤره بخساً كالكلب، فيقال السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة حيث دعي إلى دار فيها كلب فامتنع وإلى

شيخنا الشهاب: المراد به الرفق بالمالك والمساهلة في شأنه وعدم التشديد عليه اهـ. أقول: ومن آثار كونها على وجه الارتفاق تجويز إخراجها من غير المال وامتناع أخذ نحو الحامل والكريمة، وما يمنع من إرادة رفق المستحق قول الشارح الآتي «كأن يكون له جهتان الخ» حيث دل على أن المستدل نظر في التخفيف إلى الارتفاق أي أخذ التخفيف من الارتفاق، وإنما يناسب أخذه منه إذا أريد به ارتفاق المزكي لأن قصد المساهلة والتخفيف عليه يناسب التراخي بخلاف ارتفاق المستحق إنما يناسبه الفورية كما هو ظاهر قوله: **(كالدية على العاقلة)** قضيته تحقق الجامع المذكور من الارتفاق ودفع الحاجة هنا. وبيان ذلك أن في وجوبها على العاقلة دفع حاجة الجاني إلى خلاصه من عهدة جنايته التي تكثر منه ويعذر فيها، وأن في الاقتصار في كل حول على نصف دينار على الغني وربع دينار على المتوسط وعدم أخذ ذلك في غير آخر الحول وعدم أخذ زيادة على ما ذكر وإن لم يفوا بالدية رفقاً بهم وتسهيلاً عليهم قوله: **(في نقيض الحكم)** فيه أمران: أحدهما قال شيخنا الشهاب: فيه الفصل بين المصدر ومعموله بمعمول غيره اهـ. وأقول: قوله «بين المصدر» أي قوله «اعتباره» وقوله «ومعموله» أي قوله «في نقيض الحكم» وقوله «بمعمول غيره» أي قوله «بنص أو إجماع» المتعلق بالفعل «أعني ثبت» أي وذلك ممتنع. قال في التسهيل: «ومعموله» أي المصدر كصلته في منع تقديمه وفصله ويضمر عامل فيما أوهم خلاف ذلك انتهى. ويمكن أن يجاب بجعل قوله «بنص إلى آخره» متعلقاً بالمصدر أيضاً أي أن اعتباره بالنص أو الإجماع في نقيض الحكم قد ثبت فليتأمل. والثاني أنه كان ينبغي أن يزيد «أو ضده»، وقد يجاب بأنه أراد بنقيض الحكم ما يشمل ضدّه قوله: **(فيقال السبعية اعتبرها الشارع عليه للطهارة الخ)** أقول: هلا اعترض أيضاً بالقدح في الجامع بعدم تحققه لأن الواقعة دلت على انتفاء السبعية عن الكلب لأن فرق الشارع بقوله السنور سبع يقتضي أن الكلب ليس بسبع وإلا لم يحصل الفرق بينه وبين السنور بذلك القول إلا أن يجاب بأن ترك الاعتراض به للاستغناء عنه مع فهمه مما اعترض به. ثم ينبغي التأمل في معنى السبع ما هو حتى كان السنور منه دون الكلب كما اقتضاه هذا الفرق وقد فسر في القاموس السبع بالمفترس من الحيوان فليتأمل قوله: **(حيث دعي إلى دار فيها كلب فامتنع)** قال شيخنا الشهاب: قد يقال علة امتناع كون الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب لا نجاسة سؤره. أقول: قد يجاب بأن هذا خلاف ظاهر تعليله عليه أفضل الصلاة

أخرى فيها سنور فأجاب فقيل له فقال «السنور[١] سبع» رواه الإمام أحمد وغيره. ومثال ذي الإجماع قول الشافعية في مسح الرأس في الوضوء يستحب تكراره كالاستنجاء بالحجر حيث يستحب الإيتار فيه، فيقال المسح في الخف لا يستحب تكراره إجماعاً فيما قيل وإن حكى ابن كج أنه يستحب تثليثه كمسح الرأس **(وجوابهما)** أي قسمي فساد الوضع **(بتقرير كونه كذلك)** فيقرر كون الدليل صالحاً لاعتباره في ترتيب الحكم عليه كأن يكون له جهتان ينظر المستدل فيه من إحداهما والمعترض من الأخرى كالارتفاق ودفع الحاجة في مسئلة الزكاة. ويجاب عن الكفارة في القتل بأنه غلظ فيه بالقصاص فلا يغلظ فيه بالكفارة. وعن المعاطاة بأن الانعقاد بها مرتب على عدم الصيغة لا على الرضا ويقرر كون الجامع معتبراً في ذلك الحكم ويكون تخلفه عنه بأن وجد مع نقيضه لمانع كما في مسح الخف فإن تكراره

والسلام عدم دخوله بعدم سبعية الكلب كما أشار إليه بقوله «السنور سبع»[١] فإن عدم السبعية أعم من عدم دخوله الملائكة لتحققها في غير الكلب من الحيوانات كالطيور مع دخول الملائكة فلا يناسب تعليل عدم الدخول به، ويرد عليه أنه يعارض بالمثل فإن عدم السبعية أعم من النجاسة لتحققها في نحو الطيور مع طهارتها أفلا يناسب تعليل النجاسة. نعم قد يجاب بالتزام اعتراض الشيخ ولا يقدح في المثال لأنه مما يكفيه الاحتمال فليتأمل قوله: **(وجوبهما أي قسمي فساد الوضع)** قال الكمال وتبعه شيخ الإسلام: لو قال المصنف «وجوابها» أي أقسام فساد الوضع لكان أوضح لأنه أقسام يصدق تعريفه بكل منها عد منها في المتن أربعة: تلقي التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والإثبات من النفي، وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم. وزاد الشارح خامساً وهو تلقي النفي من الإثبات وردها إلى قسمين: هما تلقي الشيء من ضدّه أو نقيضه وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم تأويل لا ضرورة إليه انتهى. وأقول: يمكن أن يقال: إنه أشار بذلك الرد إلى طريق اختصار الأقسام وضبطها وذلك داع أيّ داع. فإن قلت: يرد على ردها إلى هذين القسمين صدق التعريف بغيرهما وهو أن لا يتلقى الشيء ضدّه أو نقضيه ولا يكون الجامع مما ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم بأن يبين عدم صلاحية الدليل لترتب الحكم عليه، ولا يكون أيضاً صالحاً لترتب ضد الحكم أو نقيضه ولا ذا جامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم فإن هذا القسم يصدق به تعريف المصنف الذي أشار إليه بقوله «بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة الخ». قلت: وجود هذا القسم وكونه من أفراد المحدود غير معلوم فلا اعتبار به، ولعل هذا مما قصده المصنف بالرد المذكور وبذلك تزيد فائدته قوله: **(ويكون تخلفه عنه بأن وجد مع نقيضه لمانع)** قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب: فيه دفع فساد الوضع لكنه يلزم النقض وقد قدم

---

(١) رواه أحمد في مسنده (٢/٣٢٧).

يفسده كغسله (ومنها) أي من القوادح (فساد الاعتبار بأن يخالف) الدليل (نصاً) من كتاب أو سنة (أو إجماعاً) كأن يقال في التبييت في الأداء صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالقضاء، فيعترض بأنه مخالف لقوله تعالى ﴿والصائمين والصائمات﴾[الأحزاب: ٣٥] الخ فإنه رتب فيه الأجر العظيم على الصوم كغيره من غير تعرض للتبييت فيه وذلك مستلزم لصحته دونه، وكأن يقال لا يصح القرض في الحيوان لعدم انضباطه كالمختلطات فيعترض بأنه مخالف لحديث مسلم عن أبي رافع أنه ﷺ استسلف بكراً ورد رباعياً وقال إن خيار الناس أحسنهم قضاء[1]. والبكر بفتح الموحدة الصغير من الإبل، والرباعي بفتح الراء ما دخل في السنة السابعة. وكان يقال لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته الميتة لحرمة النظر إليها كالأجنبية فيعترض بأنه مخالف للإجماع السكوتي في تغسيل علي فاطمة رضي الله عنهما

أنه قادح ولو لمانع انتهى. وأقول: قد قدم أيضاً من جملة الأقوال أنه قادح إلا إن كان التخلف لمانع أو فقد شرط، ونقله عن أكثر فقهائنا. فالجواب بما ذكر مبني على هذا القول على أن الجواب بذلك في كلام القوم ليس من مخترعات الشارح فلعل قائله هو القائل بذلك التفصيل فلا غبار عليه. وأما الشارح فنقله كما هو اقتداء بهم وأما حكم النقض وكونه قادحاً عنده مطلقاً فهو معلوم مما قدمه بما لا مزيد عليه قوله: (من غير تعرض للتبييت) أقول: يرد عليه أنه لو صح استلزام عدم التعرض للشيء الصحة بدونه استلزم عدم التعرض للنية أيضاً الصحة بدونها. فإن قالوا عدم التعرض يستلزم بشرط عدم ثبوت ما يخالف وقد ثبت المخالف في النية قلنا: لو سلم ذلك فقد ثبت المخالف أيضاً في التبييت وهو خبر «من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له»[2] قوله: (مخالف للاجماع السكوتي) قال شيخنا العلامة: هذا الإجماع ينفي حرمة النظر إليها وذلك وهو نفي وجود العلة في الفرع انتهى. وأقول: كان مقصوده القدح في هذا المثال وكان محصول هذا القدح أن الكلام فيما إذا تحقق القياس بأن وجد ما يعتبر فيه لكنه خالف نصاً أو إجماعاً وهذا المثال ليس كذلك، لأن العلة هي حرمة النظر وهذا الإجماع دل على انتفائها فلم توجد في الفرع فلم يتحقق القياس. ويمكن أن يجاب أما أوّلاً فبأنا لا نسلم أن هذا الإجماع ينفي حرمة النظر إليها إذ لا يستفاد منه سوى مجرد جواز التغسيل وهو لا يستلزم جواز النظر حتى يستلزم جوازه جوازه لإمكانه مع السائر أو غض البصر. وأما ثانياً فبأنا لا نسلم أن الكلام فيما إذا تحقق القياس لكنه خالف ما ذكر إذ لم يعتبروا في فساد الاعتبار سوى المخالفة المذكورة أعم من أن يصح القياس أو لا، ومما يصرح بذلك ما قرروه في توجيه كون فساد الاعتبار أعم

---

(١) رواه البخاري في كتاب الاستقراض باب ٤، ٦، ٧. مسلم في كتاب المساقاة حديث ١١٨- ١٢٢. الترمذي في كتاب البيوع باب ٧٣، ٧٥. الموطأ في كتاب البيوع حديث ٨٩. ابن ماجه في كتاب الصدقات باب ١٦. أحمد في مسنده (٢/٣٧٧).

(٢) رواه النسائي في كتاب الصيام باب ٦٨. الدارمي في كتاب الصوم باب ١٠.

(وهو أعم من فساد الوضع) لصدقه حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم

من فساد الوضع مما يصرح بأن القياس في فساد الاعتبار قد لا يكون صحيحاً كما سيظهر من الكلام الآتي آنفاً مع الكوراني، وحينئذ فليس الكلام إلا في القدح بمجرد مخالفة النص أو الإجماع أعم من أن يتحقق مع ذلك قادح آخر كانتفاء وجود العلة في الفرع أولا، فعلى الأول يتحقق القدح من جهتين إلا أن المقصود هنا القدح من إحدى الجهتين. وأما ثالثاً فبأن المثال مبني على مجرد الفرض الكافي فيه كما تقدم، ويناسب هذا سكوت الشارح على حرمة النظر إلى الزوجة الميتة مع أن مذهبه جوازه بدون شهوة فليتأمل. نعم ههنا بحث آخر وهو أن الإجماع السكوتي تجوز مخالفته كما تقرر في محله فكيف يرد هذا القياس بهذا الإجماع؟ فإن قيل: إنما تجوز مخالفته لدليل يعارضه وهو منتفٍ، ههنا قلنا: لا نسلم انتفاءه لأن القياس المذكور من جملة الأدلة وهو معارض له اللهم إلا أن يستثنى القياس فيمتنع مع وجوده.

قوله: (وهو أعم من فساد الوضع) قال الكوراني: وهذا سهو بل هذا مباين لفساد الوضع لأن القياس هناك ليس بصحيح في نفسه إما لكونه ليس على الهيئة الصالحة أو لكونه مستلزماً نقيض الحكم، وهنا القياس صحيح غايته معارض بأقوى منه حتى لو عورض ذلك النص بقي القياس سالماً عندهما انتهى. وأقول: أما دعواه السهو المذكور فهو من الجزاف الصريح والخطأ الواضح القبيح والجراءة على أئمة الدين بمجرد التخيلات الفاسدة والتوهمات الكاسدة، وذلك لأن من المعلوم الجلي أن وضع هذه الأسماء بإزاء تلك المفاهيم من الاصطلاحيات، وحينئذ فإن كان مستنده في هذا الحكم بالسهو إجماع الأصوليين على تباينهما فهذا باطل بلا شبهة، وكيف لا ومنهم من صرح بما قاله المصنف جازماً به مقتصراً عليه كسيف العلوم وواحد الزمان أبي الحسن الآمدي قال في أحكامه ما نصه: وعلى هذا فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضع لأن القياس قد يكون صحيح الوضع وإن كان اعتباره فاسداً بالنظر إلى أمر خارج كما سبق تقريره، ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع لأن النظر في الأعم يجب أن يتقدم على النظر في الأخص لكون الأخص مشتملاً على ما اشتمل عليه الأعم وزيادة انتهى. فانظر هذا النص القاطع للشبهة من هذا الإمام ألا ترى إلى قوله «فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار الخ» وقوله «لأن النظر في الأعم الخ» فهل يسوغ معه لعاقل أن يدعي إجماع الأصوليين أو أن يدعي سهو المصنف مع موافقته لمثل هذا النص الجازم من مثل هذا الإمام، وعلى أنه لو فرض المحال الذي دونه خرط القتاد وشيب الغراب وهو إجماع الأصوليين على ما زعمه لجاز للمصنف مخالفتهم واصطلاحه على خلاف اصطلاحهم من غير أن يسوغ لأحد أن يحكم عليه بالسهو في ذلك لما اشتهر من أنه لا حجر في الاصطلاحيات وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء مع صلاحية تعريفه فساد الاعتبار لأعميته من فساد الوضع كما هو ظاهر. نعم توجيه الآمدي وجوب التقديم كالصريح في إرادة العموم المطلق وهو مخالف لما

عليه. (وله) أي للمعترض بفساد الاعتبار (تقديمه على المنوعات) في المقدمات (وتأخيره) عنها لمجامعته لها من غير مانع في التقديم والتأخير (وجوابه الطعن في سنده) أي سند النص بإرسال أو غيره (أو المعارضة) له بنص آخر فيتساقطان ويسلم الأول (أو منع الظهور) له في مقصد المعترض (أو التأويل) له بدليل (ومنها) أي من القوادح (منع علية الوصف) أي منع كونه العلة (ويسمى المطالبة بتصحيح العلة والأصح قبوله) وإلا لأدى الحال إلى تمسك المستدل بما شاء من الأوصاف لا منه المنع. وقيل لا يقبل لأدائه إلى الانتشار بمنع كل ما يدعي عليته (وجوابه بإثباته) أي بإثبات كونه العلة بمسلك من مسالكها المتقدمة (ومنه) أي من المنع مطلقاً

سيأتي عن شيخ الإسلام وإن كان مستنده قول بعض الأصوليين بتباينهما فهذا لا يقتضي سهو المصنف في قوله «بخلافه تبعاً لغيره» ولا يسوغ لعاقل أن يوجه الحكم عليه بذلك السهو على أن القول بتباينهما سهو كما قاله شيخ الإسلام وواحد الأعلام حيث قال ما نصه: قوله «وهو أعم من فساد الوضع ظاهره أعم منه مطلقاً وقضيه تعريفهما بما ذكره المصنف أنه أعم منه من وجه لصدقه فقط بما ذكره الشارح وصدق فساد الوضع فقط بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم ولا يعارضه نص ولا إجماع وصدقهما معاً بأن لا يكون الدليل على الهيئة المذكورة مع معارضة نص أو إجماع له. فما قيل من أن فساد الوضع أعم ومن أنهما متباينانِ ومن أنهما متحدان سهو انتهى. وانظر أيضاً ما في قول الكوراني أيضاً «أو لكونه مستلزماً نقيض الحكم من العجرفة» فإنه لا يقابل ما قبله فإن استلزامه نقيض الحكم من أقسام كونه على الهيئة الصالحة لا مقابل له، وبالجملة فما قاله في هذا المقام لم يصدر عن تأمل ولا تثبت.

قوله: (وله تقديمه على المنوعات وتأخيره) قال الكوراني: وعندي أنه يجب تقديمه لأنه أقوى لدلالته على بطلان القياس بخلاف غيره فإنه إما مطالبة بتصحيح الدليل أو معارضة له انتهى وأقول: أما أولاً فينبغي تأمل قوله «لأنه أقوى لدلالته على بطلان القياس» مع قوله السابق آنفاً «وهنا القياس صحيح غايته معارضته بأقوى منه حتى لو عورض ذلك النص بقي القياس سالماً انتهى. وأما ثانياً فكونه أقوى بتقدير تمامه لا يقتضي وجوب تقديمه؛ أما أولاً فلأنه على تقدير تأخيره يكون من باب الترقي من الأدنى للأعلى وهو من المستحسنات كما قرر في محله ولا معنى لوجوب التقديم مع ذلك، وأما ثانياً فقد يعكس ما ذكره ويقال بل ينبغي وجوب تأخيره لأنه مع التأخير محتاج إليه للاحتياج للأقوى بعد الأضعف لعدم كفاية الأضعف أو لعدم تمام كفايته، ومع التقديم لا يحتاج لغيره لعدم الحاجة إلى الأضعف بعد الأقوى، وبالجملة فما قاله هنا من طرز ما قاله قبله لم يصدر عن تأمل ولا تثبت فتأمل ولا تغفل قوله: (أي منع كونه العلة) أقول: إنما عبر بذلك ليتعين للتامة ولو عبر بقوله أي منع كونه علة صدق بالناقصة مع أنها ستأتي في قوله «ومنه منع وصف العلة مع قبول منعها» قوله: (أي من المنع مطلقاً) فيه

(منع وصف العلة) أي منع أنه معتبر فيها وهو مقبول جزماً **(كقولنا في إفساد الصوم بغير الجماع)** كالأكل من غير كفارة **(الكفارة)** شرعت **(للزجر عن الجماع المحذور في الصوم فوجب اختصاصها)** به **(كالحد)** فإنه شرع للزجر عن الجماع زنا وهو مختص بذلك **(فيقال)** لا نسلم أن الكفارة شرعت للزجر عن الجماع بخصوصه **(بل عن الإفطار المحذور فيه)** أي في الصوم بجماع أو غيره **(وجوابه بتبيين اعتبار الخصوصية)** أي خصوصية الوصف في العلة كان يبين اعتبار الجماع في الكفارة بأن الشارع رتبها عليه حيث أجاب بها من سأله عن جماعه كما تقدم **(وكان المعترض)** لهذا الاعتراض **(ينقح المناط)** بحذفه خصوص الوصف عن الاعتبار **(والمستدل يحققه)** بتبيينه اعتبار خصوصية الوصف **(و)** من المنع **(منع الحكم الأصل)** وهو مسموع كأن يقول الحنفي الإجارة عقد على منفعة فتبطل بالموت كالنكاح. فيقال له إن النكاح لا يبطل بالموت بل ينتهي به **(وفي كونه قطعاً للمستدل مذاهب)** أرجحها أخذاً من التفريع

أمران: الأول قال الكمال: تنبيه على أن الضمير في منه غير عائد إلى منع العلية كما زعمه الشيخ أبو زرعة بل إلى المنع مطلقاً بدليل أنه جعل منه منع حكم الأصل، وبدليل أن منع وصف العلة مقبول جزماً وقبول منع العلية موضع خلاف انتهى. أقول: وحاصله أن الضمير راجع للمقيد السابق بدون قيده ومثله يقع كثيراً وقد صرح الكمال في بحث الإعادة بجوازه وأشار إليه السيد في بحث الدلالة من حواشي العضد وحينئذ فلا غبار على المصنف في ارتكابه ولا سيما مع قيام القرينة من كلامه على المراد وهي ما ذكره الكمال. والثاني قال شيخ الإسلام: ولو قال بدل قوله «مطلقاً» المطلق كان أولى انتهى. وأقول: كان مراده أن قوله «مطلقاً» يفهم منه أن المعنى كل منع وهو خلاف المراد إذ ليس منع ما ذكر من كل منع بخلاف المطلق إذ يفهم معنى المنع من غير تقييد ومنع ما ذكره فرد من أفراد المنع من غير تقييد.

قوله: **(وكان المعترض ينقح المناط الخ)** أقول: دل تعبير بـ«كان» على أن ذلك ليس تنقيح المناط ولا تحقيقه حقيقة وكأن وجهه أن تنقيح المناط كما تقدم حاصله الاجتهاد في حذف بعض الأوصاف وتعيين الباقي للعلية وليس هنا اجتهاد ولا تعيين بل منع وصف العلية فقط. ووجه شبهه بتنقيح المناط أن المانع غير قائل بأن هذا الوصف معتبر في العلة بمقتضى منعه فقد حذفه عن الاعتبار، وإذا حذفه عن الاعتبار تعين الباقي فأشبه من حذف البعض بالاجتهاد والاستدلال وعين الباقي، وأن تحقيق المناط كما تقدم أيضاً إثبات العلة في آحاد صورها وهذا المعنى غير موجود هنا لأن حاصله أن العلة المعلومة مسلمة قد يخفى وجودها في بعض الصور فيبين المستدل وجودها في ذلك البعض كبيانه أن السرقة التي هي أخذ المال خفية من حرز مثله بلا شبهة وهي علة القطع موجودة في النباش وما نحن فيه ليس كذلك، ووجه الشبه أن المعترض لما منع الوصف الذي هو علة في الجملة لأنه معتبر في العلة ثم أثبت المستدل اعتباره فيها أشبه من أثبت العلة في آحاد صورها قوله: **(وفي كونه قطعاً للمستدل مذاهب ثالثها الخ)** هذا يفيد

الآتي لا لتوقف القياس على ثبوت حكم الأصل، والثاني نعم للانتقال عن إثبات حكم الفرع الذي هو بصدده إلى غير (**ثالثها قال الأستاذ**) أبو اسحق الإسفراييني يكون قطعاً له (**إن كان ظاهراً**) يعرفه أكثر الفقهاء بخلاف ما لا يعرفه إلا خواصهم (**وقال الغزالي يعتبر عرف المكان**) الذي فيه البحث في القطع به أولاً (**وقال**) الشيخ (**أبو اسحق الشيرازي لا يسمع**) لأنه لم يعترض المقصود. حكاه عنه ابن الحاجب كالآمدي. على أن الموجود في الملخص والمعونة للشيخ كما قال المصنف السماع ثم على السماع وعدم القطع.

قال المصنف (**فإن دل**) أي المستدل (**عليه**) أي على حكم الأصل أي أتى بدليل عليه (**لم ينقطع المعترض**) بمجرد الدليل (**على المختار بل له أن يعود ويعترض**) الدليل لأنه قد لا يكون صحيحاً، وقيل ينقطع فليس له أن يعترضه لخروجه باعتراضه عن المقصود (**وقد يقال**) في الاتيان بممنوع مرتبة (**لا نسلم حكم الأصل سلمنا**) ذلك (**ولا نسلم أنه مما يقاس فيه**) لم لا يكون مما اختلف في جواز القياس فيه (**سلمنا**) ذلك (**ولا نسلم أنه معلل**) لم لا يقال إنه تعبدي (**سلمنا**) ذلك (**ولا نسلم أن هذا الوصف علته**) لم لا يقال العلة غيره (**سلمنا**) ذلك (**ولا نسلم وجوده فيه**) أي وجود الوصف في الأصل (**سلمنا**) ذلك (**ولا**

السماع الذي صرح به الشارح أخذاً من ذلك لأن الاختلاف في كونه قطعاً للمستدل فرع قبوله وسماعه، ويفيد ذلك أيضاً المقابلة بما سيأتي عن الشيخ أبي اسحق، وإنما ذكره مع إفادته ما هنا ليفيد الخلاف في ذلك. والحاصل أنهم اختلفوا في السماع وعدمه واختلفوا على الأول هل يحصل الانقطاع أو لا، وعبارة المصنف تفيد الأمرين أما الأول فمأخوذ من المقابلة بما سيأتي عن الشيخ ويذكر الخلاف في الانقطاع وأما الثاني فظاهر قوله: (**أخذاً من التفريع**) أي لأن الاقتصار على التفريع على أحد أقوال محكية يدل على رجحان المفرع عليه أي دلالة ظنية وإن لم يستلزمه لجواز التفريع على غير الراجح عنده لغرض ما كغرابة التفريع عليه أو إشكاله أو توهم عدم صحته قوله: (**لم لا يكن مما اختلف في جواز القياس فيه**) أقول فيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام عقبه: أي والمستدل لا يراه انتهى. وأقول: في الجزم بهذا التقييد نظر بل يتجه اكتفاء المعترض في إسناده منعه بتجويز الاختلاف فيه وإن كان المستدل ممن يرى أن ذلك الحكم مما يقاس فيه. والثاني أن الاقتصار في إسناد المنع بما ذكر كأنه اقتصار على أقل ما يكفي فيه فيكفي ما فوقه بالأولى نحو لم لا يكون مما اتفق على منع القياس فيه ونحو الجزم بالاتفاق على منع القياس فيه.

قوله: (**سلمنا ذلك**) يعني أنه مما يقاس فيه ولا نسلم أنه معلل. أقول: قد يستشكل ذلك بأنه مع تسليم أنه مما يقاس فيه لا يمكن منه تعليله لأن تعليله لازم لكونه مما يقاس فيه إذ ما لم يعلل لا يمكن تعدية حكمه إلى غيره لأجل وجود علة حكمة في ذلك الغير وتلك التعدية هي معنى القياس، فتسليم أنه مما يقاس فيه ومنع كونه معللاً متنافيان لا يجتمعان. وكذا قوله «سلمنا

نسلم أنه) أي الوصف **(معد)** لم لا يقال إنه قاصر **(سلمنا)** ذلك **(ولا نسلم وجوده في الفرع)** فهذه سبعة منوع تتعلق الثلاثة الأولى منها بحكم الأصل والأربعة الباقية بالعلة مع الأصل والفرع في بعضها **(فيجاب)** عنها **(بالدفع)** لها **(بما عرف من الطرق)** في دفعها إن أريد ذلك وإلا فيكفي الاقتصار على دفع الأخير منها **(ومن ثم)** أي من هنا وهو جوازها

ذلك» يعني أن هذا الوصف علته ولا نسلم وجوده فيه قد يستشكل أيضاً لأنه يلزم من كون الوصف علة حكم الأصل وجود الوصف في الأصل وإلا فلا يكون علة حكمة، فتسليم كون الوصف علة حكم الأصل ومنع كون الوصف موجوداً في الأصل متنافيان لا يجتمعان. ويجاب عن الأول بأنه ليس المراد بكونه مما يقاس فيه أنه بنفسه يقاس عليه حتى ينافيه منع كونه معللاً بل المراد أنه من النوع الذي يقبل القياس عليه لكون نوعه غير نوع الكفارات والأسباب والشروط والموانع وغير ذلك على ما تقدم فيها، ولا يلزم من كونه من ذلك النوع الذي يقبل القياس عليه كونه نفسه معللاً حتى يتأتى القياس عليه. وعن الثاني بأنه لا منافاة بين كون ذلك الوصف علة حكم الأصل وعدم وجوده في الأصل لأنه يجوز أن يكون للحكم علتان: إحداهما موجودة في جميع أفراد الأصل، والأخرى غير موجودة في بضع أفراده فغاية الأمر أنها قاصرة عن بعض الأفراد وذلك لا يمنع صحة التعليل على ما تقدم بيانه، فإذا أريد القياس على ذلك البعض الذي لم توجد فيه تلك الأخرى صدق على الحكم أن ذلك الوصف علته لأن إحدى علتيه، وإن لم يكن ثبوته في ذلك البعض بواسطة ذلك الوصف وصدق أيضاً أنه لم يوجد فيه أي ذلك الوصف فحيث تصور كون الوصف علة حكم الأصل أي في الجملة وإن لم يكن ثبوته فيه بالنظر لكل فرد مع عدم وجوده في بعض أفراد الأصل أمكن تسليم أن الوصف علة حكم الأصل مع منع وجوده في ذلك الأصل الذي أريد القياس عليه، غير أن هذا الجواب لا يأتي على ما صححه المصنف من امتناع التعليل بعلتين فليتأمل. على أن التسليم لا يلزم أن يكون معناه قبول ذلك المسلم واعتقاده حقيقة بل قد يكون معناه عدم الاعتراض بذلك الشيء حتى يكون معنى سلمنا كذ لا أتعرض لذلك ولا أعترض به بل اقتصر على الاعتراض بشيء آخر وهذا صادق مع كون ذلك المسلم مردوداً عنده. ذكر ذلك شيخنا الشريف الصفوي. وحينئذ فلا منافاة بين تسليم كون الشيء مما يقاس فيه ومنع أنه معلل ولا بين تسليم أن هذا الوصف علته ومنع وجوده فيه لجواز أن يكون التسليم بهذا المعنى فليتأمل.

قوله: **(وإلا فيكفي الاقتصار على دفع الأخير منها)** أي لأنه مبني على تسليم ما قبله. فإن قلت: هذا ظاهر إذا كان التسليم بمعنى القبول والاعتقاد دون ما إذا كان بمعنى مجرد عدم التعرض لذلك الشيء والاعتراض به كما تقدم عن شيخنا الشريف. قلت: بل هو ظاهر أيضاً على هذا لأنه إذا ترك الاعتراض به لم يحتج لجواب لأن الاحتياج للجواب فرع وجود الاعتراض

قوله: **(وهو جوازها المعلوم من الجواب)** أي من أجل ذلك عرف الخ. لا يقال في هذا تعليل

المعلوم من الجواب عنها أي من أجل ذلك (**عرف جواز إيراد المعارضات من نوع**) كالنقوض أو المعارضات في الأصل أو الفرع لأنها كسؤال واحد مترتبة كانت أو لا (**وكذا**) يجوز إيراد المعارضات (**من أنواع**) كالنقض وعدم التأثير والمعارضة (**وإن كانت مترتبة أي يستدعي تاليها تسليم متلوه لأن تسليمه تقديري**) وقيل لا يجوز من أنواع للانتشار (**وثالثها التفصيل**) فيجوز في غير المرتبة دون المرتبة لأن ما قبل الأخير في المرتبة مسلم فذكره ضائع ودفع بأن تسليمه تقديري كما قال المصنف لا تحقيقي. مثال النوع أن يقال ما ذكر أنه علة منقوض بكذا ومنقوض بكذا أو معارض بكذا ومعارض بكذا. أو مثال الأنواع غير المرتبة أن يقال هذا الوصف منقوض بكذا أو غير مؤثر لكذا، ومثال الأنواع المرتبة أن يقال ما ذكر من الوصف غير موجود في الأصل ولئن سلم فهو معارض بكذا (**ومنها**) أي من القوادح (**اختلاف الضابط في الأصل والفرع لعدم الثقة**) فيه (**بالجامع**) وجوداً ومساواة كما

الشيء بنفسه لأنه علل معرفة جواز إيراد المعارضات يعلم ذلك الجواز من الجواب عنها لأنا نقول: المراد أن الجواز المفهوم من الجواب علم منه الجواز في الواقع فليتأمل قوله: (**جواز ايراد المعارضات**) أي الاعتراضات معارضات كانت أولاً فلا إشكال في تقسيمها إلى معارضات وغيرها قوله: (**وكذا يجوز إيراد المعارضات من أنواع**) أقول: قدر متعلق كذا يجوز دون عرف الذي هو ظاهر عبارة المصنف إشارة إلى أنه غير مراد لأن إيراد المعارضات من أنواع لم يعرف مما ذكره المصنف إذ لم يذكر إلا المعارضات أي الاعتراضات من نوع، وجواز ذلك لا يدل على جواز الإيراد من أنواع وكان ذكر الخلاف قرينة على ذلك للقطع مع التأمل بأنه لا يصلح لغرضه في معرفة جواز ذلك مما سبق كما هو ظاهر العبارة فليتأمل قوله: (**وإن كانت مترتبة الخ**) أقول: قضية هذه المبالغة أن غير المترتبة أولى بالجواز من المترتبة، ووجه ذلك يعلم من التوجيه الآتي للثالث المفصل قوله: (**لأن تسليمه**) تعليل لجواز المترتبة الذي تضمنته هذه المبالغة دفعاً لتوجيه التفصيل الآتي قوله: (**تقديري**) أي سواء عبر بنحو «سلمنا» أو بنحو «لئن سلمنا» قوله: (**ودفع بأن تسليمه تقديري**) أي فالمنع باقٍ حقيقة فلا يكون ذكر ما قبل الأخير ضائعاً قوله: (**مثال النوع الخ**) قال شيخ الإسلام: مثال للنوع في المعارضات غير المرتبة ومثاله في المرتبة إلى آخر كلامه. قلت: وهو مشعر بأن مثال المرتبة متروك في المتن والشرح وفيه نظر، لأن ما ذكره المصنف بقوله «وقد يقال الخ» مثال للنوع في المرتبة وهذا نكتة عدم تمثيل الشارح له واقتصاره على أمثلة النوع في الغير المرتبة والأنواع مترتبة وغير مترتبة فليتأمل.

قوله: (**ومنها اختلاف الضابط**) أقول فيه أمران: الأول أنه ينبغي أن المراد دعوى اختلاف الضابط لأن القدح إنما يحصل بذلك لا بوجود الاختلاف في الواقع. والثاني أن السعد فسر الضابط بقوله «أي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة» انتهى. وقد يقال يشكل حينئذ قول المصنف «لعدم الوثوق بالجامع» لأن الوصف المذكور هو العلة لما تقدم أنها الوصف المشتمل على

يعلم من الجواب كأن يقال في شهود الزور بالقتل تسببوا في القتل فيجب عليهم القصاص كالمكره غيره على القتل، فيعترض بأنّ الضابط الأصل الإكراه وفي الفرع الشهادة، فأين الجامع بينهما؟ وإن اشتركا في الإفضاء إلى المقصود فأين مساواة ضابط الفرع لضابط الأصل في ذلك؟ **(وجوابه بأنه)** أي الجامع **(القدر المشترك)** بين الضابطين كالتسبب في القتل فيما تقدم وهو منضبط عرفاً **(أو بأن الإفضاء سواء)** أي إفضاء الضابط في الفرع إلى

الحكمة المذكورة والعلة هي الجامع فكان الواجب أن يقول لعدم الجامع لأن اختلاف الجامع في الأصل والفرع يلزمه عدم وجود الجامع في الفرع لأن الوصف الذي في الوصف في الأصل وهو الجامع لأنه العلة لم يوجد في الفرع دون أن يقول «لعدم الوثوق بالجامع» لاقتضائه أنه مع الاختلاف يمكن أن يوجد الجامع وليس كذلك كما هو ظاهر. فإن أجيب بأن الوصف المذكور لا يجب أن يكون هو الجامع والعلة كما يعلم من التمثيل والجواب ولا يلزم من اشتماله على الحكمة المذكورة أن يكون هو العلة لجواز أن يكون غيرها مع اشتماله على ما ذكر لكونه ملزومها مثلاً، ألا ترى إلى مثالهم المذكور فإن الضابط في الأصل فيه الذي هو وصف مشتمل على الحكمة المذكورة الإكراه وقد بان أنه ليس هو العلة والجامع وإن العلة والجامع هو القدر المشترك، بين الإكراه وشهادة الزور وهو التسبب في القتل، والحاصل أن اختلاف الوصف المذكور في الأصل والفرع محل احتمال أن العلة هي خصوص ما في الأصل فلا جامع، وإن نظر إلى اشتراكهما في الافضاء إلى المقصود فلا بدّ من مساواتهما في ذلك وقد لا تثبت، وأنها القدر المشترك بين ما في الأصل وما في الفرع فيتحقق الجامع فلذا لم يوثق مع الاختلاف بوجود الجامع ولا بالمساواة في الإفضاء إلى المقصود، فقد يتوجه على ذلك أن غاية الأمر حينئذ هو الجمع بملزوم العلة وذلك ينبغي أن يكون صحيحاً أخذاً مما سيأتي من عد الجمع بلازم العلة من أقسام قياس الدلالة لأن لازمها يدل عليها بل دلالة الملزوم على اللازم أقوى إذ الملزوم لا ينفك عنه لازمه بخلاف العكس لجواز كون اللازم أعم، بل ينبغي أن المراد من هذا الآتي باللازم هو المساوي يستقيم الحكم بدلالة اللازم على العلة، وحينئذ فما هنا من أفرد ذاك الآتي لأن الملزوم المساوي من جملة اللازم. نعم يمكن أن يجاب بأنه لا يلزم من اشتمال الوصف على الحكمة المقصودة كونه العلة ولا كونه ملزوماً لها، ألا ترى أن المشقة تشتمل على الحكمة المقصودة هي التسهيل لو رتب الترخص في السفر عليها مع عدم صحة كونها علة لعدم انضباطها وعدم استلزامها العلة التي هي السفر لوجودها في الحضر أيضاً كما في الأعمال الشاقة فليتأمل.

قوله: **(أو بأن الإفضاء سواء)** أقول فيه أمران: أحدهما أن حاصل الجواب بذلك بيان أن المقصود هو قياس ضابط الفرع على ضابط الأصل لا بيان أن الجامع هو القدر المشترك بدليل مقابلته بالجواب الأول، وعبارة ابن الحاجب وشراحه مصرحة بذلك ولفظ العضد: ثانيهما ـ أي وجهي الجواب ـ بيان أن إفضاء في الفرع مثل إفضائه في الأصل أو أرجح منه كما لو جعل في

المقصود مساوٍ لإفضاء الضابط في الأصل إلى المقصود كحفظ النفس فيما تقدّم **(لا إلغاء التفاوت)** بين الضابطين بأن يقال التفاوت بينهما ملغى في الحكم فإنه قد لا يحصل الجواب به لأن التفاوت قد يلغى كما في العالم يقتل بالجاهل وقد لا يلغى كما في الحر لا يقتل بالعبد. **(والاعتراضات)** كلها **(راجعة إلى المنع)** قال ابن الحاجب: كأكثر الجدلين أو المعارضة لأن غرض المستدل من إثبات مدّعاه بدليله يكون لصحة مقدماته ليصلح للشهادة له ولسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته، وغرض المعترض من هدم ذلك يكون بالقدح في

مسئلة القصاص من الشهود الأصل هو المغري للحيوان على القتل فيقول المعترض الضابط في الأصل إغراء الحيوان وفي الفرع الشهادة، فيجيب المستدل بأن إفضاء التسبب بالشهادة إلى القتل أقوى من إفضاء التسبب بالإغراء فإن انبعاث أولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلباً للتشفي وثلج الصدور بالانتقام أغلب من انبعاث الحيوان على قتل من يغري هو عليه وذلك بسبب نفرته عن الآدمي وعدم علمه بالإغراء، وإذا كان كذلك لا يضر اختلاف أصلي التسبب وهو كونه شهادة وإغراء، فإن حاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالإغراء والأصل لا بد من مخالفته للفرع وذلك كما يقاس إرث المرأة التي يطلقها الزوج في مرض موته على القاتل أي على عدم إرثه في نقض المقصود الفاسد من الفعل، فلا يقال حكم الأصل عدم الإرث وحكم الفرع الإرث فلا يصح أي القياس لأن هذا الاختلاف لا يضر ويرجع إلى الاختلاف في محل الحكم لا في الحكم وذلك مما لا بد منه في القياس، فكيف يكون مفسداً له؟ انتهى. وثانيهما قال شيخ الإسلام: قوله «أو بأن الإفضاء سواء» أي أو بأنه في الفرع أرجح كما فهم بالأولى و «أو» للتنويع لا للتخيير، والمعنى إن اعترض بعدم وجود الجامع أجيب بالأول أو بعدم المساواة فبالثاني أو بهما فبهما بأن تجعل مانعه خلو انتهى. قلت: قضية قوله «أجيب بالأول امتناع الجواب الثاني» وقوله «أجيب بالثاني امتناع الجواب الأوّل» وقوله «بهما امتناع الجواب بأحدهما» ويظهر الجواز في الجميع فليتأمل.

قوله: **(والاعتراضات)** قال شيخ الإسلام: هي المعبر عنها فيما مرّ بالقوادح الشاملة لما يأتي من التقسيم ولهذا زاد الشارح «كلها» أي ليدخل به فيها التقسيم الآتي إذ قد يتبادر منها ما تقدم فقط. قال: ولو أخر المصنف ذلك عن التقسيم كما فعل البرماوي كان أولى انتهى. أي لأنه يتبادر أو يتوهم من ذلك التأخير خروج التقسيم الآتي وهذا صريح في رجوع التقسيم والاستفسار إلى المنع، وقد يوجه في الأول بأنه يرجع إليه باعتبار أحد محمليه المردد بينهما على السواء وكأنّ حاصل الاعتراض به أن هذا الدليل ممنوع لأن أحد محمليه على السواء ممنوع ولا مرجح لإرادة الآخر، وفي الثاني على القول بوروده بأن حاصله منع دلالة الدليل على المطلوب لأنه لا يدل على معنى واضح فلا يفيد المطلوب ـ لا يقال الاستفسار ليس من الاعتراضات ولهذا لم يقل شيخ الإسلام من التقسيم والاستفسار لأنا نقول: هذا لا يصح لتصريحهم بأنه منها ولهذا قال في الأحكام: الاعتراض الأول والاستفسار انتهى. وقال العضد: وأنت تعلم أنه ـ

صحة الدليل بمنع مقدمة مِنْهُ أو معارضته بما يقاومه. وقال المصنف: كبعض الجدليين إنها راجعة إلى المنع وحده كما اقتصر عليه هنا لأن المعارضة منع للعلة عن الجريان **(ومقدمها)** بكسر الدال ويجوز فتحها كما تقدم أوائل الكتاب أي المتقدم أو المقدم عليها **(الاستفسار)** فهو طليعة لها كطليعة الجيش. **(وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابة أو إجمال)** فيه **(والأصح أن بيانهما على المعترض)** لأن الأصل عدمهما وقيل على المستدل بيان عدمهما ليظهر دليله **(ولا يكلف)** المعترض بالإجمال بيان **(تساوي المحامل)** المحقق للإجمال لعسر ذلك عليه **(ويكفيه)** في بيان ذلك حيث تبرع به **(أن الأصل عدم تفاوتها)** وإن عورض بأن

أي الاستفسار - يرد على تقدير المدعي وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الأدلة فلا سؤال أعم منه انتهى قوله: **(وقال المصنف لأن المعارضة منع للعلة عن الجريان)** قال الكوراني: وهذا الذي قاله ليس معنى المعارضة بل لازم معناها لأن المعارضة كما هو المسطور في كتب الخلاف عبارة عن إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم، ويلزم منه منع جريان العلة والأمر في هذا سهل انتهى. وأقول: أما أولاً فكثيراً ما يعرف الشيء بلازمه وهو أمر سائغ شائع فلا محذور فيه. وأما ثانياً فكثير من الاعتراضات ليس صريح معناه هو نفس المنع أو المعارضة كما هو في غاية الظهور بتأمل ما ذكروه في معانيها وإنما ترجع إلى أحدهما بنوع تأويل ولذا عبروا بالرجوع إليهما، فتخصيص المعارضة بالمناقشة في رجوعها إلى المنع بما ذكر مع جريانه في غيرها من الاعتراضات بالنسبة إليهما مما لا وجه له، بل هو ذهول واضح. قوله: **(غرابة وإجمال)** أقول: يمكن جرهما لأن «حيث» قد تضاف إلى المفرد ورفعهما على الابتداء فإن قلت: فما المسوغ حينئذ للابتداء بالنكرة؟ قلت: تقدير الوصف أي في لفظ المستدل والخبر محذوف أي موجودة، ولا ينافيه كلام الشارح لأن تقديره فيه لا يتعين للخبرية بل يحتمل الوصفية أو تقدير الخبر مقدماً أي فيه أي في لفظ المستدل.

قوله: **(والأصح أن بيانهما)** قال الكمال: أي بيان الغرابة بأن يعين اللفظ الغريب أي باعتبار غرابته وبيان الإجمال بأن يبين كون اللفظ يصح إطلاقه على متعدد انتهى. قلت: أي وإن لم يبين تساوي ذلك المتعدد بالنسبة إليه وعدم ظهوره في شيء منه كما يصرح به قول المصنف «ولا يكلف الخ». ولا يخفى أن مجرد بيان الإطلاق على المتعدد من غير بيان التساوي المذكور ليس بياناً للإجمال لأن مجرد ذلك البيان لا يستلزم الإجمال. نعم هو مظنته كما يفهم ذلك من قوله «ويكفيه أن الأصل عدم تفاوتها» فكان المراد ببيان الإجمال بيان مظنته لا بيان نفسه حقيقة قوله: **(وقيل على المستدل بيان عدمهما)** أي لا بيانهما كما يتوهم من العبارة لكن النظر في المعنى قرينة على المراد لظهور فساد وجوب بيانهما على المستدل قوله: **(ويكفيه أن الأصل عدم تفاوتها)** يحتمل أن المراد يكفيه في البيان أن يقول ذلك ويصرح به قول الشارح في البيان حيث تبرع به وهو الذي في العضد، ويحتمل أن المراد أن كون الأصل ذلك يغنيه عن البيان قوله:

الأصل عدم الإجمال **(فيبين المستدل عدمهما)** أي عدم الغرابة والإجمال حيث تم الاعتراض عليه بهما بأن يبين ظهور اللفظ في مقصوده كما إذا اعترض عليه في قوله الوضوء قربة فتجب فيه النية بأن قيل الوضوء يطلق على النظافة وعلى الأفعال المخصوصة فيقول حقيقته الشرعية الثاني **(أو يفسر اللفظ بمحتمل)** منه بفتح الميم الثانية **(قيل وبغير محتمل)** منه إذ غاية الأمر أنه ناطق بلغة جديدة ولا محذور في ذلك بناء على أن اللغة اصطلاحية، ورد بأن فيه فتح باب لا ينسد **(وفي قبول دعواه الظهور في مقصده)** بكسر الصاد **(دفعا للإجمال لعدم الظهور في الآخر خلاف)** أي لو وافق المستدل المعترض بالإجمال على عدم ظهور

(فيبين المستدل) قال شيخنا الشهاب: الظاهر أن الفاء جواب شرط مقدر أي وإذا بينهما المعترض لما تقرر من أنه عليه فيبين المستدل عدمهما انتهى قوله: **(أو يفسر اللفظ بمحتمل)** أقول فيه أمران: الأول أنه عطف على قوله «فيبين المستدل عدمهما» فهو جواب آخر عن الاعتراض بالإجمال والغرابة. وعبارة العضد: والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره في مقصوده فلا إجمال ولا غرابة، وذلك إما بالنقل من أهلة اللغة وإما بالعرف العام أو الخاص أو بالقرائن المضمومة معه، وإن عجز عن ذلك كله فبالتفسير انتهى، وظاهرها أن الجواب بالتفسير مشروط بالعجز عن الجواب بما قبله خلاف ظاهر عبارة المصنف، ويحتمل أن تقييده بالعجز لم يقصد به الاشتراط بل الجري على العادة إذ لا يعدل عادة إلى التفسير المذكور إلا عند العجز. ثم قال العضد: واعلم أنه إذا فسره فيجب أن يفسره بما يصلح له لغة وإلا لكان من جنس اللعب فيخرج عما وضعت له المناظرة من إظهار الحق انتهى. قال المولى سعد الدين: قوله «بما يصلح له لغة» أي يجوز استعماله فيه حقيقة أو مجازاً أو نقلاً. وبالجملة يكون مما يرخص أهل اللغة في استعماله فيه وليس المراد أنه يجب أن يكون معناه اللغوي، ولو قال «لغة أو عرفاً» لكان أظهر انتهى. فيحتمل المحتمل في كلام المصنف على معنى يكون اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة أو مجازاً أو منقولاً وغير المحتمل على ما عداه، والثاني أن هذا ظاهر فيما إذا وقع القدح في عبارة المستدل أما لو أراد المستدل حمل عبارة النص على خلاف الظاهر منها وإن كان محتملاً فينبغي أن لا يفيده ذلك شيئاً لأن النصوص يجب حملها على الظاهر والعمل به إلا بدليل قوله: **(قيل وبغير محتمل)** أقول: هو من قبيل العطف التلقيني ولا ضرورة إلى جعل الواو فيه بمعنى «أو» وكما لا يخفى مع التأمل الصادق. فيقول شيخنا الشهاب «أن الواو فيه بمعنى «أو» فيه نظر.

قوله: **(دفعاً للإجمال إلى آخره)** قال شيخ الإسلام: كأن يقول هو غير ظاهر في غير مقصدي اتفاقاً فلو لم يكن ظاهراً في مقصدي لزم الإجمال انتهى. لا يقال: الاستدلال بلزوم الإجمال لا ينهض مع كون الغرض أن المعترض يدعي الإجمال ويعترض به فبطلان هذا اللازم غير مسلم بينهما حتى ينهض الاحتجاج به عليه لأنا نقول: المراد أنه يحتج على بطلان هذا اللازم بأنه خلاف الأصل كما أشار إليه الشارح بقوله «الذي هو خلاف الأصل» انتهى. ولكن

اللفظ في غير مقصده وادعىٰ ظهوره في مقصده، فقيل يقبل دفعاً للإجمال الذي هو خلاف الأصل، وقيل لا يقبل لأن دعوى الظهور بعد بيان المعترض الإجمال لا أثر لها وإن كانت على وفق الأصل **(ومنها)** أي من القوادح **(التقسيم وهو كون اللفظ)** المورد في الدليل

تركه الشيخ لظهوره قوله: **(لعدم الظهور في الآخر)** قال شيخنا الشهاب: يجوز تعلقه بـ«قبول» والأظهر تعلقه بقوله «دفعاً» والمراد من قوله «لعدم الظهور إلى آخره» أن عدم الظهور في الآخر أمر مسلم بينهما وذلك لأن المعترض ادعى الإجمال وتساوي المحامل فوافقه المستدل على عدم الظهور في أحد المحملين وخالفه في الآخر الذي زعم أنه مقصوده، وبهذا يتضح لك قول الشارح «أي لو وافق إلى آخره» انتهى. قوله: **(خلاف)** قال الكمال: لم يرجح المتن ولا الشرح شيئاً من طرفي الخلاف ورجح شيخنا في تحريره عدم القبول فقال إنه الحق انتهى. وأقول: قد يستشكل عدم القبول هنا مع ما سبق من القبول لتفسير اللفظ بمحتمل فإن دعوى الظهور في مقصدة تفسير للفظ بمحتمل وزيادة فهو أخص فكيف يقبل الأعم ولا يقبل الأخص، وحينئذ يظهر إشكال كلام المصنف أيضاً حيث حكى هنا خلافاً ولم يرجح شيئاً مع جزمه، ثم بقبول التفسير بالمحتمل. ويجاب بأن هذا الإشكال مبني على أن المراد دعوى الظهور في مقصده مع تعيينه وهو ممنوع، بل المراد دعوى الظهور في مقصده من غير تعيينه فلم يقبل لانتفاء كل من دلالة اللفظ على مقصده وتفسيره به، ويدل على ذلك أن الشيخ العضد عبر عن هذه المسئلة بقوله «بقي ها هنا بحث وهو أن في دفع الإجمال طريقاً إجمالياً ربما يستعمله بعض الجدليين وهو أن يقول يلزم ظهوره في أحدهما وإلا كان مجملاً والإجمال خلاف الأصل، أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لأنه غير ظاهر في الآخر اتفاقاً، فلو لم يكن ظاهراً فيما قصدت لزم الإجمال وهو خلاف الأصل الخ». قال المولى التفتازاني، قوله «في دفع الإجمال» يشير إلى أن لزوم ظهوره في أحدهما لا على التعيين وإن لم يكن كافياً في مقصود المستدل لكنه كافٍ في دفع الإجمال الخ. فقوله «لزوم ظهوره في أحدهما لا على التعيين» الظاهر رجوعه للوجهين جميعاً لأنه جعل الإشارة إلى ذلك بالتعبير يدفع الإجمال وهو متعلق بالوجهين وذلك أدل دليل على ما قلنا فليتأمل قوله: **(فقيل يقبل دفعاً للإجمال)** قال شيخنا الشهاب: قضيته أن قول المتن «دفعاً» معمو لـ«قبول» وأظهر من ذلك جعله معمولاً لـ«دعوى» انتهى.

قوله: **(وهو كون اللفظ)** قال شيخنا الشهاب: في كون هذا الكون مسمى التقسيم نظر إلا أن يقال هي تسمية اصطلاحية انتهى. قلت: ولا شك أنها اصطلاحية ومع ذلك لا يلزم أن يكون الكون المذكور حقيقتها الذاتية لاحتمال أن هذا التعريف رسم. وعرفه ابن الحاجب بهذا التعريف ثم قال: وحاصله منع يأتي أي يتوجه ولكن بعد تقسيم انتهى. وعبارة الأصفهاني في شرحه: وحاصل اعتراض التقسيم منع يرد بعد التقسيم فإن المعترض قسم أوّلاً مدلول اللفظ إلى قسمين ثم منع أحدهما انتهى قوله: **(متردداً بين أمرين)** فيه أمران: الأول أنه يفهم عرفاً من

(متردداً بين أمرين) مثلاً علىَ السواء (أحدهما ممنوع) بخلاف الآخر المراد (والمختار وروده)

التردد بين أمرين استواء الأمرين وعدم ظهور أحدهما على الآخر وإلا فلا تردد عادة لأن العادة والقاعدة عندهم في الظنيات التعويل على المعنى الظاهر وعدم الالتفات إلى غيره من المحتملات، فقول الشارح «على السواء» مأخوذ من المتن وبيان لأن المفهوم منه معتبر لكن المراد الاستواء ولو بحسب الظاهر أو عند المعترض فلا ينافي ما ذكره المصنف في الجواب المقتضي لعدم استواء المعنيين فليتأمل. والثاني أن من الظاهر الواضح أن الاقتصار على الأمرين إنما هو على سبيل التمثيل لوضوح وظهور أنه لا فرق بين الأمرين والأكثر هنا. فاقتصار المصنف على الأمرين لمزيد ظهور فهم أن الأكثر كذلك فلا اعترض عليه فإنه كثيراً ما يتكل المصنفون في ترك بعض الأمور على مزيد وضوحها.

قوله: (بخلاف الآخر المراد) أقول: فيه تصريح بكون الممنوع ليس هو المراد ويكون المراد ليس بممنوع، فإن قلت: ما الحامل للشارح على ذلك وكيف ارتكبه مع مخالفته لكلام العضد فإن حاصله تجويز كون الممنوع عنده ليس هو المراد على ما قاله الكمال وبينه، وكيف مع كون الممنوع عنده ليس هو المراد يصح تعليله للمختار لعدم تمام الدليل معه لأنه إذا كان المراد غير ممنوع عند المعترض فقد سلم للمستدل مراده المحصل للمطلوب وخص المنع بغيره، فكيف لا يتم الدليل حينئذ؟ قلت: أما الأول أعني الحامل للشارح على ذلك فهو ما ذكره المصنف في جواب التقسيم. فقوله «وجوابه الخ» فإنه إذا كان الممنوع هو المراد لم يتأت الجواب بكون اللفظ موضوعاً للمراد أو ظاهراً فيه لأن مجرد بيان وضع اللفظ للمراد أو ظهوره فيه لا أثر له مع منعه في نفسه كما هو جلي فإن بيان ذلك لا يزيد على ما لو نص ابتداء على مراده نصاً لا احتمال معه بوجه مع أنه قطعاً لا أثر له مع منع مراده في نفسه، فتعين حمل كلامه على أن الممنوع غير المراد وأن المراد ليس بممنوع ليتأتى أن يجاب عن هذا الاعتراض حينئذ بذلك الجواب، إذ ملخص الاعتراض حينئذ أن الدليل لا يعين معنى يفيد المطلوب، ولا يخفى ظهور اندفاعه حينئذ ببيان وضع اللفظ لذلك المعنى المفيد أو ظهوره فيه إذ ملخص الجواب حينئذ بيان أنه يعين ذلك المعنى فتأمل. وأما الثاني ـ أعني مخالفته لكلام العضد ـ فهو بعد ثبوته بمجرده لا محذور فيه للقطع بأنه لم يقم عقل ولا نقل بامتناع مخالفة مجرد كلام العضد لا في خصوص هذا المقام ولا في غيره وإلا لزم بطلان كل ما خالف كلامه بمجرد أنه خالف كلامه ولا يقوله بل يتوهمه من له أدنى عقل ولا سيما في الاصطلاحيات التي منها ما نحن فيه، وقد اشتهر أنه لا حجر فيها وقد اعتمدوا في مسائل على خلاف ما قاله العضد حتى في غير الاصطلاحيات فضلاً عنها، وقد تكرر منافي هذا المجموع الكلام على ذلك وبعد ثبوت مخالفته فلعل القوم مختلفون في معنى التقسيم أو المتأخرين مختلفون في فهم مرادهم منه. والحاصل أن مجرد مخالفة كلام العضد من حيث إنها مجرد مخالفته مما يقطع بعدم امتناعها كل عاقل وخصوصاً من متأخر عنه مجمع على

....

إتقانه لهذا الفن وما يتعلق به وسعة إحاطته بذلك واستدراكه على غيره كالمصنف، ومن ادعى امتناعاً في خصوص هذا المقام فعليه البيان ودون ذلك انقراض الزمان. وأما الثالث ـ أعني تعليله المختار بما ذكر ـ فوجهه أنه ليس المراد بكون المراد غير ممنوع أنه كذلك بحسب الظاهر حتى يلزم أن يكون المعترض والمستدل متفقين في الظاهر على تسليم أحد المحتملين المراد لظهور أنه لا معنى حينئذ للاعتراض بل المراد أنه كذلك في الواقع دون الظاهر، ويكفي كما هو ظاهر في عدم تمام الدليل احتماله لأمرين: أحدهما الممنوع يحتمل بحسب الظاهر أنه المراد ولعمر الله إن ذلك مما لا غبار عليه لمتأمل في هذه المباحث.

فإن قلت: من لازم كون المراد الغير الممنوع غير متعين بحسب الظاهر كون اللفظ مجملاً أو غريباً بحسب الظاهر وإلا كان المراد متعيناً بحسب الظاهر، وعلى هذا يرجع التقسيم للاستفسار. قلت: بل هو أخص من الاستفسار كما تعطيه قوّة الكلام إذ لم يعتبر في الاستفسار منع أحد المحتملين أو المحتملات، ثم رأيت شيخ الإسلام قال: وهو ـ أي التقسيم ـ راجع للاستفسار مع منع وجود العلة في أحد احتمالي اللفظ مثاله أن يقال في مثال الاستفسار للإجمال فيما مرّ الوضوء النظافة أو الأفعال المخصوصة الأوّل ممنوع أنه قوته انتهى. وفيه شيء فليتأمل. فإن قلت: فلا يصح ذكره معه قلت: ممنوع ألا ترى أن فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع كما تقدم وظاهر كلام المصنف أنه أعم مطلقاً وهو صريح كلام الأحكام كما تقدم، ومع ذلك لم يمنع أحد من ذكره معه، وأن حاصل كلام العضد كابن الحاجب أن التقسيم أخص من مطلق المنع لأنه قال: وحاصله أنه منع بعد تسليم فيأتي فيه ما تقدم في صريح المنع من الأبحاث انتهى. ولم يمنع هو ولا غيره من ذكره معه. فإن قلت: فهل لذكره معه فائدة؟ قلت: له فوائد منها بيان الاسم ومنها الإشارة إلى أن منشأ القدح في الاستفسار عدم دلالة اللفظ على المراد في التقسيم كون أحد المحتملين ممنوعاً مع إيهامه واحتمال أنه المراد، ففي الجمع بينهما بيان كفاية كل واحدة من الجهتين في القدح ولو اقتصر على الاستفسار توهم عدم كفاية احتمال منع المراد، أو على التقسيم توهم عدم كفاية مجرّد إجمال اللفظ.

لا يقال هذه الفائدة حاصلة بجمع الاستفسار مع المنع الصريح فلا حاجة فيها إلى ذكر التقسيم لأنا نقول: المنع الصريح وارد على المراد قطعاً بخلاف المنع هنا فإنه محتمل الورود بحسب الظاهر على المراد كغيره، ففي ذكر التقسيم بيان كفاية احتمال ورود المنع على المراد فلا يغني عنه ما ذكر في صريح المنع المتعين في المراد فقد ظهر بما لا مزيد عليه لطالب الحق صحة ما سلكه الشارح في شرح كلام المصنف بل تعينه، وأنه لا محيد عنه في شرح كلامه، وأنه لا محذور في مخالفة كلام العضد، وأنه لا غبار على صحة تعليل الشارح المختار بقوله «العدم تمام الدليل معه». وإذا علمت جميع ذلك علمت سقوط ما أشار إليه الكمال من إيراده على الشارح أن في كلامه مخالفة لكلام العضد كما تقدم، وسقوط ما أورده شيخنا العلامة وما أورده

الكوراني فأما شيخنا فقد أورد في درسه ما حاصله أن ظاهر كلام الشارح أن الأحد المذكور ممنوع عند المعترض والمستدل جميعاً، وأن معنى قوله «الأخير المراد» أي للمستدل عندهما قال: وهذا عندي تهافت بل سهو لأن قوله حينئذ «لعدم تمام الدليل معه» لا يخفى ما فيه إذ حيث سلم المعترض إرادة أحدهما للمستدل وتعلق المنع بغيره عنده فكيف لا يكون تاماً. قال: والذي يظهر لي أن معنى المتن أن أحدهما أي المراد للمستدل ممنوع أي عند المعترض والآخر الغير المراد له غير ممنوع عند المعترض قال: وهذا معنى صحيح حسن ثم أيده بعبارة العضد وتمثيله انتهى. ووجه سقوطه في غاية الظهور مما قررنا، أما قوله «وهذا عندي تهافت بل سهو إلى آخره» فوجه سقوطه أنه مبني كما ترى على توهمه أن مراد الشارح أن المراد الغير الممنوع متعين بحسب الظاهر ومعلوم لهما وليس كذلك كما تقرر، فما زعمه من السهو لا منشأ له إلا السهو وعن معنى الكلام وما أريد به. وأما قوله «والذي يظهر لي أن معنى المتن إلى آخره» فوجه سقوطه أنه لا يطابق قول المصنف «وجوابه الخ» كما تبين بما لا مزيد عليه، فهذا الذي ظهر للشيخ منشؤه الغفلة عن تأمل بقية كلام المصنف.

وأما الكوراني فقد اشتبه عليه الحال ولم يعرف مقصود المصنف فخلط، وشرحه سؤالاً بما يوافق طريقة العضد في السؤال مع تصرف فيه لا يخلو عن خلل على ما في النسخة الواقعة لي من شرحه كما يعرف بالنظر بينهما وجواباً بما يوافق طريقة المصنف في الجواب ثم قال: هذا كلامه على ما ذهب إليه شراحه ثم ادعى أنه سهو منهم واحتج بما حاصله أن جواب المصنف لا يطابقه وذلك لأنه قال في شرح كلامه ما نصه.

أقول: من الاعتراضات التقسيم وهو كون اللفظ المورد في الدليل دائراً بين أمرين أو أكثر فيمنع الذي يتوهم كونه محل المقصود ويسكت عن الآخر لأنه لا يضره، أو يتعرض لعدم صلاحية ذلك للعلية. قيل لا يقبل هذا السؤال لأن منع أحد محتملي كلام المستدل لا يمنع مطلوبه إذ ربما يكون هذا المحتمل مراده والمختار قبوله إذ بإبطال ذلك يتعين الباقي وربما لا يمكنه إتمام الدليل به فله مدخل في هذا الدليل ولكن لقبوله شرط وهو أن يكون منعاً لما يلزم المستدل بيانه. مثاله ما إذا قال في الصحيح الحاضر إذا فقد الماء وجد سبب التيمم وهو تعذر الماء فيجب التيمم، فيقال: ما المراد بتعذر الماء مطلق سبب أم في السفر أو المرض؟ الأول ممنوع، والثاني لا يجديك نفعاً، والجواب عن هذا السؤال بأمور: الأوّل أن يبين أن اللفظ دال على المعنى الذي أراد. إما لغة بالنقل عنهم أو هو وجه الاستعمال والأصل فيه الحقيقة أو عرفاً أي عرف كان أو علم بالقرائن عقلية أو لفظية. هذا كلام العضد على ما ذهب إليه الشارحون، وعندي أن هذا الكلام سهو منهم لأن التقسيم نوع من المنع وارد على علية ما ادعاه علة لحكم الأصل، غايته أن هذا المنع يشتمل على الترديد فيكون أخص من مطلق المنع، فالجواب إنما يكون بإثبات عليته بأحد مسالك العلية والذي ذكره المصنف هنا هو ما ذكره في جواب الاستفسار وإن كنت في ريب فتأمل

....

في المثال المذكور أو في قوله الملتجىء إلى الحرم وجد منه سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب استيفاؤه فيقال يستوفي مع المانع أو بدونه؟ الأول ممنوع، والثاني مسلم. ولكن لم قلت إن الحرم ليس بمانع؟ ثم انظر في أجوبة المصنف كيف تستقيم انتهى. وهو حقيق بإنشاء قول القائل:

أوردها سعد وسعد مشتمل   ما هكذا يا سعد تورد الإبل

وقول الآخر:

سارت مشرقة وسرت مغرباً   شتان بين مشرق ومغرب

ولا يخفى عليك وجه سقوط كلامه مما قررناه، وأن مبني هذا التخليط الذي وقع فيه وبني عليه ما بين عدم تمييزه بين طريقي المصنف والعضد، وقد اتضح لك الفرق بينهما. فقوله «فيمنع الذي يتوهم كونه محصل المقصود» لا يوافق طريقة المصنف لأن الممنوع على طريقته هو غير المراد كما تبين ذلك بما لا مزيد عليه إلا أن يريد يتوهم بحسب الظاهر كونه محصل المقصود مع انحصار الممنوع في الواقع في غير المحصل للمقصود إلا أن هذا لا يوافق طريقة العضد التي ذهب إليها كما هو واضح من كلامه، لأن الممنوع على تلك الطريقة يحتمل أنه المحصل للمقصود في الواقع، والحاصل أنه إن أراد بهذا الكلام أن الممنوع يحتمل بحسب الظاهر دون الواقع أنه المحصل للمقصود فهذا لا يوافق طريقة العضد التي ذهب إليها ولهذا تبعه في قوله الآتي «لأن منع أحد محتملي كلام المستدل لا يمنع مطلوبه إذ ربما لا يكون هذا المحتمل مراده» انتهى. فإن هذا مصرح بأن الممنوع قد يكون في الواقع هو المراد المحصل للمقصود كما لا يخفى. وإن أراد أنه يحتمل بحسب الواقع أنه المحصل فهذا لا يوافق طريقة المصنف. وقوله «هذا كلام المصنف على ما ذهب إليه الشارحون» غير صحيح لأن من الشارحين من لم يحمل كلام المصنف على ما حمل هو عليه كالمحقق المحلي فقد صرح بأن الممنوع غير المراد كما تقدم بيانه وبرهانه بما لا مزيد عليه لكنه لم يتنبه لكلامه ولم يفهمه حق فهمه. وقوله «وعندي أن هذا الكلام سهو منهم لأن التقسيم نوع من المنع وارد على علية ما ادعاه علة لحكم الأصل إلى آخره» غير صحيح أيضاً لأنه كما ترى مبني على أن الممنوع هو المراد ألا ترى إلى قوله «وارد على علية ما ادعاه علة لحكم الأصل» وقد علمت بما لا مزيد عليه أنه لا يأتي على طريقة المصنف وأن الممنوع عليها إنما هو خلاف المراد، وإنما يأتي على طريقة العضد المخالفة لها كما تبين أيضاً بما لا مزيد عليه على أن في إتيانه عليها بحثاً واضحاً، لأن قوله «وارد على علية ما ادعاه علة الحكم الأصل» صريح في لزوم كون الممنوع هو المراد، وقد علمت عدم لزوم ذلك على طريقة العضد، وإنما يحتمل أنه المراد كما يحتمل أنه غيره إلا أن يريد أنه وارد على علية ما ادعاه احتمالاً. وقوله «فالجواب إنما يكون بإثبات عليته إلى آخره» منشؤه عدم التمييز بين الطريقتين فإنه إنما يأتي على طريقة العضد ولا يأتي على طريقة المصنف كما لا يخفى. وقوله «والذي ذكره

لعدم تمام الدليل معه وقيل لا يرد لأنه لم يعترض المراد. **(وجوابه أن اللفظ موضوع)** في المراد **(ولو عرفاً)** كما يكون لغة **(أو أنه ظاهر ولو بقرينة في المراد)** كما يكون ظاهراً بغيرها

المصنف إلى آخره» يقال عليه ما ذكره المصنف مناسب لطريقته لأن التقسيم عليها أخص من الاستفسار فيصح أن يجاب بما يجاب به الاستفسار. وقوله «ثم انظر في أجوبة المصنف كيف تستقيم» يقال عليه قد تبين بما لا مزيد علية أنه في غاية الاستقامة والحسن على طريقته التي خفيت عليك فخلطتها بغيرها ولم تميز بينهما فأشكل عليك الحال ووقعت في حيص بيص والله الموفق وهو تعالى أعلم.

قوله: **(وجوابه أن اللفظ موضوع في المراد آخره)** قد يقال القياس أن يجاب أيضاً بتفسير اللفظ بمحتمل، ويجاب بأن هذا داخل فيما ذكره المصنف لما تقدم من أن المراد بالمحتمل المعنى الذي يكون اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة أو مجازاً أو منقولاً فالحقيقة داخل في قوله «أن اللفظ موضوع» ولو عرفاً، والمجاز داخل في قوله «أو ظاهر» لأن المجاز بواسطة قرينته ظاهر في المعنى المجازي إلا أن يقال إنه لا يلزم أن يصل المجاز بواسطة القرينة إلى حد الظهور. وأما المشترك مع قرينة أحد معنييه أو معانيه المراد فينبغي دخوله في الظاهر لظهوره بالقرينة لا في الموضوع لأن الظاهر أن المراد به الموضوع للمراد وحده لا ما يشمل المشترك لأنه بدون قرينة مجمل فلا مدخل له في الجواب هنا فليتأمل قوله: **(في المراد)** عبر به مع أن المناسب لتعدية الوضع للمراد موافقة لقول المصنف «في المراد» فإنه راجع للقسمين قوله: **(أو إنه ظاهر ولو بقرينة في المراد)** أقول: يمكن تناوله لما ذكره الآمدي أيضاً بقوله الخامس أي من أجوبة التقسيم أنه وإن تعذر بيان الظهورية بأحد الطرق المنفصلة فله دفع التقسيم بوجه إجمالي وهو أن يقال: الإجمال على خلاف الأصل فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته ضرورة نفي الإجمال عن اللفظ، ومع ذلك فالتقسيم لا يكون وارداً وقد يقدر على بيان كون اللفظ ظاهراً فيما عينه بهذا الطريق الإجمالي وهو أن يقول: إذ ثبت أنه لا بدّ وأن يكون اللفظ ظاهراً في بعض محامله نفياً للإجمال عن الكلام فيجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه، أما عند المعترض فلضرورة دعواه الإجمال في اللفظ، وأما عند المستدل فلضرورة دعواه أنه ظاهر فيما ادعاه دون غيره انتهى. وذلك بأن يريد بالقرينة ما يشمل العقلية ككون الإجمال على خلاف الأصل وبظهوره في المراد ظهوره فيه ولو على وجه الإجمال فليتأمّل قوله: **(كما يكون ظاهراً بغيرها)** هو قضية عبارة المصنف واعترضه شيخنا الشهاب فقال: لك أن تتوقف في مباينة هذا للموضوع انتهى. قلت: ويمكن أن يجاب بأن المراد بظهوره بغير القرينة ظهوره بنحو الشهرة كما في المشترك إذا اشتهر في بعض معانيه والمجاز إذا اشتهر في معناه المجازي بناء على أن المراد بالقرينة ما لا يشمل نحو الشهرة كما قد يتبادر منها، وأن المراد بالموضوع الموضوع للمراد وحده بقرينة أن الجواب بوضعه له ولغيره لا يفيد. لا يقال: وبأنه يرد

ويبين الوضع والظهور **(ثم المنع لا يعترض الحكاية)** أي حكاية المستدل للأقوال في المسئلة المبحوث فيها حتى يختار منها قولاً ويستدل عليه **(بل)** يعترض **(الدليل إما قبل تمامه لمقدمة**

بقوله «أو ظاهر الخ» مباينته لما قبله بل أعميته منه لأنا نقول: يمنع من ذلك أن عطف الأعم لا يكون بـ«أو» اللهم إلا أن يجعل بمعنى الواو ولا يخفى ما فيه، ويمكن جعل الواو في قول المصنف ولو بقرينة للحال لكنه منافٍ لما قاله الشارح، وقد يمنع المنافاة بناء على أنه لم يرد بقوله «كما يكون ظاهراً بغيرها» ظهوره في هذا القسم بل في القسم الأوّل فكأنه قال: كما يكون ظاهراً في القسم الأول بالوضع لكنه في غاية البعد.

قوله: **(ثم المنع لا يعترض الحكاية)** أقول فيه أمران: الأول أنه ينبغي أن يعلم أن المراد بالمنع هنا مطلق الاعتراض منعاً كان بالمعنى الخاص أو غيره بدليل الأقسام التي ذكرها له والمعنى، ثم الاعتراض لا يعترض الحكاية أي لا يتوجه عليها بل يعترض الدليل أي يتوجه عليه. فإن قلت: لكن المراد بالمنع في قوله إما مجرد أو مع المستند المنع بالمعنى الخاص فمن أين يعلم ذلك من كلام المصنف؟ قلت: من وصفه بالمجرّد ويمنع المستند لأنهما في الاصطلاح عند الإطلاق وصفان للمنع بالمعنى الخاص، ومن هنا يفهم أن قوله «لمقدمه» معناه لمنع مقدمة بالمعنى الخاص، وقول الشارح «أي حكاية المستدل للأقوال في المسئلة» أي ولو مع أدلتها فلا يتوجه المنع على الأقوال ولا على أدلتها المحكية فيما يظهر مما لم ينصب نفسه لاختيارها. فقول المصنف «بل الدليل» أي الذي أقامه أو اختاره لا مطلقاً، ثم رأيت التصريح بذلك، وممن صرح به السيد في حاشية الآداب العضدية وكذا مولانا حنفي في شرحها وعبارته. وإذا عرفت حقيقة المنع فاعلم أنه إذا لم يذكر في النقل دليل فظاهر أنه لا يتوجه عليه المنع، وإن ذكر فيه فهو إنما هو على طريق الحكاية فلا يتعلق به المؤاخذة لما أنه يحكي منقولاً عن الغير والناقل من حيث إنه ناقل ليس بملتزم صحته، بل هذا ليس بدليل بالنسبة إليه من تلك الحيثية حتى يمنع منعاً جارياً على مقتضى عرفهم، والناقل إن التزم صحة هذا الدليل المنقول أو أقام دليلاً برأسه على ما نقله صار مستدلاً حينئذ فيتوجه عليه ما يتوجه عليه حينئذ انتهى. والثاني أن المنع الذي لا يعترض الحكاية هو المنع بمعنى الاعتراض المنقسم إلى الأقسام المستفادة من كلام المصنف، أما المنع بمعنى طلب تصحيح الحكاية فيعترض الحكاية ولهذا قال العضد في آدابه: ولا يمنع النقل والمدّعي إلا مجازاً إذ المنع طلب الدليل على مقدمته انتهى. أي مقدمة الدليل والدليل الذي كانت المقدمة جزءاً منه ليس هو الدليل الذي يطلب على تلك المقدمة وهو ظاهر، وإن كان ظاهر العبارة يوهم ذلك كذا في شرحها وهو ظاهر وذلك المعنى المجازي للمنع هو بالنسبة للنقل طلب تصحيحه وبالنسبة للمدعي طلب الدليل عليه قوله: **(بل يعترض الدليل)** أقول: ظاهر اقتصاره على الدليل أنه لا يعترض المدلول فلا يلتفت إليه فيه وهو كذلك إن اقتصر على مجرّد المنع ولهذا قال المسعودي: أما إذا منع الدليل بلا شاهد يدل عليه أو منع المدلول بلا إقامة الدليل على ما يناقضه فيكون كل

منه أو بعده) أي بعد تمامه (والأول) وهو المنع قبل التمام لمقدمة (إما) منع (مجرداً أو) منع (مع المستند) والمنع مع المستند (كلا نسلم كذا ولم لا يكون) الأمر (كذا أو) لا نسلم كذا (وإنما يلزم كذا لو كان) الأمر (كذا وهو) أي الأول بقسميه من المنع المجرد والمنع مع المستند (المناقضة) أي يسمى بذلك (فإن احتج) المانع (لانتفاء المقدمة) التي منعها (فغصب)

منهما مكابرة غير مسموعة عند أهل التوجيه انتهى. وعبارة بعض مقدمات الآداب: والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل إما أن يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت إليها، وإما بإقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة انتهى. وقوله «وإما بإقامة الدليل إلى آخره» لا يرد على المصنف لأنه يؤخذ من قوله الآتي «أو مع تسليمه» إلى قوله «فالمعارضة» وهذا ظاهر فيما يكون بعد ذكر الدليل، وأما قبله بأن ادعى حكماً ولم يستدل عليه فيجوز منعه بمعنى طلب الدليل عليه كما تقدم.

قوله: (أما قبل تمامه) أقول: كذا عبر السمرقندي في آدابه فقال: فأما أن يمنع قبل تمام دليله إلى أن قال: وذلك هو المناقضة انتهى. لكن قال المسعودي في شرحها ما نصه: لم يرد أي بقوله قبل تمام دليله أنه لا بد للسائل في هذا القسم أعني المناقضة أن يمنع مقدمة الدليل قبل تقرير جميع مقدماته بل قال بعضهم: الأحسن أن يتوقف السائل حتى يقرر المعلل مجموع مقدمات دليله ثم يشرع فيتعرض لما يتعرض انتهى. ثم بين المسعودي من عبارة السمرقندي بعد ذلك ما يشير إلى هذا، ويجاب عن المصنف بما أشار شيخ الإسلام به إلى الجواب عن السمرقندي حيث قال عقب قوله «قبل تمام دليله» ما نصه: أي قبل استنتاجه فتدخل المقدمة الأخيرة من مقدماته انتهى. فليتأمل فقد يقال ينبغي توجه هذا الاعتراض بعد الاستنتاج أيضاً قوله: (المقدمة) أقول فيه أمور: الأول قال شيخنا الشهاب: إنه متعلق بفاعل «يعترض» وهو المنع أي يعترض لمنع لمقدّمة الدليل أو بـ«يعترض» على حذف مضاف أي يعترض الدليل لمنع مقدمة إلى آخره، وعلى هذا فاللام تعليلية أو بمعنى الباء انتهى. قلت: على الأول يلزم إعمال ضمير المصدر. والثاني أن المراد بالمقدّمة هنا ما يتوقف عليه الدليل فيتناول مقدمات الأدلة وشرائطها كإيجاب الصغرى وفعليتها وكلية الكبرى في الشكل الأول مثلاً ولا يختص بالأول كما قد يتوهم. والثالث أنه ليس المراد بقوله «المقدمة» بعض المقدمات حتى يلزم أن تكون المناقضة غير شاملة للمنع المتوجه إلى كل مقدمة من مقدمات الدليل مع أنه من أفرادها كما ذكروه، بل المراد به ما صدق عليه مقدمة الدليل أعم من أن يكون بعض مقدمات الدليل أو كل واحدة منها كما نبهوا على ذلك، وعبارة السمرقندي والمناقضة هي منع مقدمة الدليل، قال المسعودي. كغيره أي بعض المقدمات أو كلها على سبيل التفصيل والتعيين انتهى. قوله: (أو بعده) عطفه على «قبل تمامه» لا يقتضي أن يتعلق به ما تعلق بالأول أعني قوله «المقدمة» حتى ينافي قوله الآتي «والثاني إما مع منع الدليل إلى آخره».

قوله: (فإن احتج المانع لانتفاء المقدمة التي منعها فغصب الخ) قال الكوراني في شرح هذا

أي فاحتجاجه لذلك يسمى غصباً لأنه غصب لمنصب المستدل **(لا يسمعه المحققون)** من النظار فلا يستحق جواباً وقيل يسمع فيستحقه. **(والثاني)** وهو المنع بعد تمام الدليل **(إما مع**

الكلام: فإذا منع مقدمة فعلى المستدل إثباتها فإن أقام المعترض دليلاً على انتفاء تلك المقدمة فالحق أنه لا يسمع منه لأنه منصب المستدل فلو مكن منه يقع الخبط في البحث، وما قيل من أنه يسمع منه بعد إقامة المستدل الدليل على تلك المقدمة سهو لأنه إما أن يسلم دليله فيتم له ما رامه أو يمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل فعلى المستدل إثباتها وهكذا انتهى. وأقول: أشار بقوله «وما قيل إلى آخره» إلى الرد على الزركشي فإنه قال: وأشار أي المصنف بقوله «فإن احتج» إلى تفسير الغصب أي غصب منصب التعليل فهو عبارة عن تصدي المعترض لإقامة دليل على فساد مقدمة من مقدمات الدليل وهو غير مسموع عند النظار لاستلزامه الخبط في البحث. نعم يتوجه ذلك من بعد إقامة المستدل الدليل على تلك المقدمة انتهى. لكن ما زعمه عليه من أنه سهو هو السهو الفاحش فإن ما قاله الزركشي قد صرح به أئمة الجدل حتى قال في الآداب السمرقندية ما نصه: وإن لم يقل مستنداً بل يستدل بدليل على انتفاء تلك المقدمة الممنوعة فذلك المنع يسمى غصباً وهو غير مسموع لاستلزامه الخبط في البحث، نعم قد يتوجه ذلك بعد إقامة المعلل الدليل على تلك المقدمة كما سيأتي مفصلاً انتهى. أي لأنه حينئذ يكون معارضة في المقدمة وهي جائزة ثم قال: والمعارضة والنقض الإجمالي بإتيان في مقدّمات الدليل أيضاً وذلك بالنسبة إلى تلك المقدمة يكون معارضة ونقضاً إجمالياً وبالقياس إلى مجموع الدليل مناقضة على سبيل المعارضة ونقضاً تفصيلياً على طريق الإجمال انتهى. وقد أقره شراحه وبينوه بما زاده صراحة ووضوحاً وعبارة بعض المقدّمات: وأما بإقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك إما أن يكون بعد إقامة المعلل دليلاً على إثباتها وهو المعارضة في المقدّمة فيدخل في أقسام المعارضة، وإما أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث انتهى. فانظر هذه الصرائح من أئمة الفن القاطعة بصحة ما قاله الزركشي وبخطأ الكوراني في اعتراضه، وبأنه بادر إلى اعتراضه من غير تأمل ولا مراجعة لما هو مشهور حتى في المقدمات وهذا وأمثاله مما يرفع الوثوق بكلامه وكأنه توهم أنه أدرى بالجدل من الزركشي لأنه أعجمي لكنه لم يمتثل قول العجم سريع الجواب كثير الخطأ، والعجب منه أنه فيما سيأتي أول باب الاستدلال وقع في الزركشي فنسبه في أمر سهل نقله عن غيره إلى أنه لم يتقن القواعد العلمية فما باله هو هنا لم يتقنها، وما أقبح مفاسد بلية العصبية وقد ظهر لك من لك فساد احتجاجه بقوله «لأنه إما أن يسلم دليله إلى آخره» لأنا نختار الشق الأول منه وهو تسليم دليله ولا يلزم تمام ما رامه لجواز معارضته في تلك المقدمة بدليل يدل على نفيها وكأنه توهم أن مجرد تسليم الدليل يقتضي تمام المراد وغفل عن أنه بعد التسليم يقبل المعارضة المانعة من التمام قوله: **(والثاني أما مع منع الدليل الخ)** قال الكمال: واعلم أن إتيانه بكلمة «مع» في قوله «أما مع منع الدليل» لا يلائم جعله المقسم صنع

منع الدليل بناء على تخلف حكمه فالنقض الإجمالي) وصورته أن يقال ما ذكر به من الدليل

الدليل إذ لا معنى لكون الشيء مع نفسه، واللائق أن يجعل المقسم منع المدعي كأن يقال «ثم المنع» أي منع المدعي لا يعترض الحكاية بل الاستدلال إما يمنع مقدمة معينة إلى آخره. وأقول: أما قوله «إذ لامعنى لكون الشيء مع نفسه» فقد أجاب عنه شيخ الإسلام حيث قال ما نصه: قوله «ثم المنع» أي الاعتراض بمنع أو غيره ففاعل يعترض المنع بهذا المعنى لا المنع المصطلح عليه فقط لئلا يؤول المعنى في قوله الآتي «والثاني أما مع منع الدليل أو مع تسليمه» إلى أن يكون الشيء مع نفسه أو مع ضده ولا معنى له وبذلك سقط قول العراقي «كان ينبغي الاقتصار على قوله منع الدليل» ولم يظهر لي وجه لفظة «مع» انتهى. ولا يخفى أن حاصل ما أجاب به حمل قوله «والثاني» على المنع بمعنى مطلق الاعتراض، وقوله «منع الدليل» على المنع المصطلح عليه. فقوله «والثاني إما مع منع الدليل» من قبيل كون الشيء مع فرده وهو صحيح لأن الشيء يصاحب فرده لأنه في ضمنه. وقوله «أو مع تسليمه» لا يلزم منه كون الشيء مع ضده لأن تسليم الدليل لا يضاد المنع بمعنى مطلق الاعتراض لأنه يجتمع معه كما في المعارضة فإنها تجامع تسليم الدليل مع أنها منع بمعنى مطلق الاعتراض وإنما يضاد فرده وهو المنع الخاص الذي هو منع الدليل. هذا ولكن قد يمنع سقوط قول العراقي المذكور بما ذكره لأن ما ذكره تصحيح لمع والعراقي لم يمنع صحتها بل منع الاحتياج إليها فلا نكتة في ذكرها. نعم قد يجاب بأن نكتتها المقابله لقوله «أو مع تسليمه»، وأما قوله «والأليق أن يجعل المقسم منع المدّعي» ففيه بحث لأن المنع بعد تقييده بكونه للمدعي كيف يصح تعلقه بكونه للدليل كما هو لازم على هذا التقدير إذ المعنى عليه بل منع المدعي يعترض الدليل فيحوج في تصحيحه إلى التكلف فليتأمل قوله: **(بناء على تخلف حكمه)** أقول فيه أمران: الأول أن معناه بناء للمنع أي منع الدليل على تخلف حكمه أي إما مع منع الدليل لأجل تخلف حكمه بمعنى أن سبب المنع ومنشأه التخلف. والثاني قال المسعود: التحقيق أنه لا يختص النقض بالتخلف المذكور بل هو عبارة عن منع الدليل بأن يقال: إن هذا الدليل غير صحيح لا يستحق أن يستدل به إما لتخلف الحكم المذكور عنه أو لاستلزامه فساداً آخر على أي وجه كان من الخصوصيات انتهى. وأجيب بأن المراد بالتخلف المذكور في التعريف إبطال الدليل وبيان فساده. وذلك بهذا الاعتبار يتناول كلتا الصورتين. قال بعضهم: وهذا الجواب مما لا يلتفت إله عاقل انتهى. وعبارة بعض المقدمات: والنقض منع مقدمة الدليل كلها أو بعضها لا بعينها بالمعنى المذكور ولا بد له من شاهد يشهد به إما تخلف الحكم عن الدليل، وإما استلزام صحته وتمامه بجميع مقدماته لمحال إذ لا بد على التقديرين من اختلال مقدمة غير معينة. وقيل: هو إبداء الوصف المدعي عليته بدون الحكم في صورة، وما اشتهر بين الأصوليين من أنه تخلف الحكم المدعي عن الدليل الدال عليه في بعض الصور مسامحة انتهى. واشار بقوله «بالمعنى المذكور» إلى قوله قبل ذلك «بمعنى أنه لو صح الدليل بجميع

غير صحيح لتخلف الحكم عنه في كذا. ووصف بالإجمالي لأن جهة المنع فيه غير معينة بخلاف التفصيلي أي الذي هو منع بعد تمام الدليل لمقدّمة معينة منه **(أو مع تسليمه)** أي الدليل **(والاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول فالمعارضة فيقول)** في صورتها المعترض

مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء أو لما استلزم المحال» وهما شاهد النقض وبمنزلة السند انتهى.

قوله: **(أي الذي هو منع بعد تمام الدليل لمقدمة معينة منه)** قال الكمال وتبعه شيخ الإسلام: ظاهره أنه يعتبر في مسمى النقض التفصيلي كون المنع بعد تمام الدليل وفي مسمى المناقضة كونه قبل تمام الدليل وليس كذلك، بل المناقضة والنقض التفصيلي اسمان لمنع المقدمة المعينة قبل تمام الدليل أو بعده انتهى. وأقول: عبارة بعض مقدمات الآداب «فالمناقضة وتسمى نقضاً تفصيلياً ومنعاً أيضاً وهو أكثر استعمالاً هي منع مقدمة معينة والمراد ما يتوقف عليه صحة الدليل مادة أو صورة أعني طلب الدليل على صحتها ولا يحتاج في ذلك إلى شاهد انتهى. نعم قد يمنع أن ظاهره ما ذكر لأن الذي هو الخ. وقع صفة للنقض التفصيلي والأصل في الصفة هو التخصيص دون الكشف والتفسير فهو الظاهر فيكون فيه إشعار بعدم انحصار النقض التفصيلي في هذا القسم، ولعل وجه اقتصاره عليه مشاركته للنقض الإجمالي في كونه بعد تمام الدليل فناسب تخصيصهما بالفرق. نعم يبقى الإشكال في قول المصنف «وهو المناقضة» فإنه ظاهر في التخصيص إلا أن يؤوّل بما تقدم عن شيخ الإسلام في شرح السمرقندية وفيه نظر، ويحتمل أن هذا اصطلاح آخر فليراجع قوله: **(أو مع تسليمه والاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول فالمعارضة)** أقول فيه أمران:

الأول أنه لا يخفى صراحة هذه العبارة في أن مسمى المعارضة هو المنع المصاحب للتسليم والاستدلال المذكورين لأن قوله «أو مع تسليمه» عطف على قوله «مع منع الدليل» في قوله «والثاني» إما مع منع الدليل في قوله. «والثاني» عبارة عن المنع بعد تمام الدليل فالتقدير: والثاني أي المنع بعد تمام الدليل إما مع تسليمه والاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول فالمعارضة أي فهو أي الثاني الذي هو المنع المذكور المصاحب لما ذكر المعارضة وهذا في غاية الظهور، فدعوى الكمال أن تعريف المعارضة المأخوذ من المتن هو الاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول مع تسليم الدليل ممنوعة بل هي سهو وفي بعض حواشي شرح الآداب: أن تعريف المعارضة بإقامة الدليل المذكورة مشهور بين الجمهور إلا أن ما سيأتي في كلام المصنف في ترتيب البحث لإجراء المصطلحات المتقدمة لا يساعد ذلك إذ يدور ذلك على كونها منعاً مخصوصاً والمنع ليس عين الإقامة المذكورة وإن كان مقارناً لها. وقد يقال: ما ذكره في التعريف إنما هو على سبيل المساهلة والمراد أن المعارضة منع بإقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم ولا خفاء في كونه تكلفاً انتهى.

للمستدل (ما ذكرت) من الدليل (وإن دل) على ما قلت (فعندي ما ينفيه) أي ينفي ما قلت ويذكره (وينقلب) المعترض بها (مستدلاً) والعكس (وعلى الممنوع) وهو المستدل (الدفع) لما

والثاني أنه سواء جعلنا المعارضة المنع المذكور أو الاستدلال فهي خاصة بالمعارضة في الحكم لا تشمل المعارضة في المقدمة وقد بينوا في فن الآداب أن المعارضة مقابلة الدليل بدليل آخر ممانع للأول في ثبوت مقتضاه، وهي تجري في الحكم بأن يقيم دليلاً على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بأن يقيم دليلاً على نفي شيء من مقدمات دليله، والأول يسمى معارضة في الحكم، والثاني معارضة في المقدمة، ويكون بالنسبة لإتمام الدليل مناقضة. والمعارضة في الحكم إما أن تكون بدليل المعلل بعينه وهو معارضة بالقلب ومعارضة فيها معنى المناقضة، أما المعارضة فمن حيث إثبات نقيض الحكم. وأما المناقضة فمن حيث إبطال دليل المعلل إذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين مثاله أن يقول الحنفي المشترط للصوم في الاعتكاف «الاعتكاف لبث» فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي «الاعتكاف لبث» فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة وأما أن يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخاصة فإن صورته كصورته تسمى معارضة بالمثل مثاله الزكاة واجبة في الحلي لتناول النص له وهو خبر«أدوا زكاة أموالكم» وكل ما تناوله النص جائز للإرادة، وكل ما هو جائز الإرادة مراد، ينتج أن مدعانا مراد فيقول المعترض دليلكم وإن دل على مدعاكم عندنا ما ينفيه لأن خلافه أيضاً تناوله النص وهو خبر «لا زكاة في الحلي» وكل ما تناوله النص جائز الإرادة وكل ما هو جائز الإرادة مراد ينتج أن خلاف مدعاكم مراد وإلا فمعارضة بالغير مثاله ما لو قال المستدل تجب الزكاة في الحلي لخبر «في الحلي زكاة» فيقول المعترض دليلكم وإن دل على مدعاكم عندنا ما ينفيه وهو خبر «لا زكاة في الحلي» وقد يتكلف في شمول عبارة المصنف للمعارضة بالقلب بأن يحمل التسليم على تسليم صحة الدليل في نفسه أعم من تسليم دلالته على المدعي أيضاً أولا ويراد بما في قوله «بما ينافي ثبوت المدلوال» إما معنى وجه فيشمل الدليل الأول بعينه وغيره وإما معنى دليل والدليل الأول على الوجه الذي أورده المعترض يغايره باعتبار الوجه الذي أورده المستدل فليتأمل.

تنبيه. المنع والمعارضة من الأقسام المذكورة لا تختص بالدليل بل تجري أيضاً في التعريف كما بين في محله واقتصار المصنف كغيره على ما يتعلق بالدليل كما يصرح به صنيعه لأنه المشهور المقصود في هذا الباب والله أعلم.

قوله: (أي ينفي ما قلت) قال الكمال: الأقعد في حل المتن أي ينفي مدلول ما ذكرت. وأقول: كان ملحظه أنه في المتن جعل المنفي المدلول حيث قال: لما ينافي ثبوت المدلول وقد يعارض ذلك بأن ما قاله الشارح أدل على المطلوب وأمكن في بيانه لأن المتبادر من مدلول ما ذكره الذي هو الدليل هو مدلوله المطابقي وهو لا يلزم أن يكون هو المدعي بل قد يكون ملزوماً

اعترض به عليه **(بدليل)** ليُسلم دليله الأصلي ولا يكفيه المنع **(فإن منع ثانياً فكما مر)** من المنع قبل تمام الدليل وبعد تمامه الخ **(وهكذا)** أي المنع ثالثاً ورابعاً مع الدفع وهلم **(إلى فحام المعلل)** وهو المستدل **(إن انقطع بالممنوع أو إلزام المانع)** وهو المعترض **(إن انتهى إلى ضروري أو يقيني مشهور)** من جانب المستدل فلا يمكنه الاعتراض لذلك. **(خاتمة القياس من الدين)** لأنه مأمور به لقوله تعالى ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[الحشر: ٢] وقيل ليس منه لأن اسم الدين إنما يقع على ما هو ثابت مستمر والقياس ليس كذلك لأنه قد لا يحتاج إليه

له فليتأمل قوله: **(وعلى الممنوع الدفع بدليل)** أقول: ينبغي أن يكون المراد بالمنع هنا المنع الخاص لا مطلق الاعتراض بدليل قول الشارح «ولا يكفيه المنع» إذ من مطلق الاعتراض المعارضة ويكفيه المنع فيها أخذاً من قول المصنف والشارح وينقلب المعترض بها مستدلاً والعكس ومنه النقض وقد قال العضد في آدابه: أو نقض بالتخلف أو عورض بدليل الخلاف ففي الصورتين صرت أي أيها المستدل مانعاً انتهى. فليتأمل قوله: **(خاتمة القياس من الدين وثالثها حيث يتعين)** أقول: حاصل كلام الزركشي أن هذه المذاهب للمعتزلة وتبعه السيوطي فقال: اختلف في القياس هل هو من دين الله تعالى على مذاهب للمعتزلة نقلها أبو الحسين في المعتمد أصحها في جمع الجوامع نعم الخ انتهى. ثم قال الزركشي: والحق إن عنوا أي بالدين الأحكام المقصودة لا نفسها بالوجوب والندب فليس القياس كذلك فليس بدين، وإن عنوا ما تعبدنا به فهو دين انتهى. ولما كان كونه من الدين ظاهراً موافقاً لقواعد أهل الحق صححه المصنف ولم يبال بكون ذلك منقولاً عن المعتزلة على أنه يحتمل أنه رآه لأهل الحق أيضاً قوله: **(لأنه مأمور به)** أقول: فيه إشارة إلى قياس من الشكل الأوّل تقديره القياس مأمور به وكل مأمور به من الدين دليل الكبرى أن الدين ما يدان الله به أي يطاع، وكل مأمور به يدان الله به أي يطاع لأنه بامتثال أمره به يكون مطيعاً له، ولظهور الكبرى ودليلها ترك ذكرهما ودليل الصغرى ما ذكره من الآية. وإما لم يعقب قوله «لأنه مأمور به الخ» بقوله «والأمر للوجوب» للعلم بذلك ولعدم حاجته إليه فإنه يكفي في المطلوب مجرد كونه مأموراً به، فإن كل مأمور به وإن لم يكن الأمر به للوجوب من الدين لكن في دليل الصغرى بحث لجواز أن يكون المراد بالاعتبار في الآية الاتعاظ فلا تدل على القياس.

قوله: **(ثابت مستمر)** أقول: أي متحقق في الواقع غير منقطع وقد يقال إن ذكر الأول مستدرك للزومه للثاني إلا أن يقال: إن ذكره مع ذلك إشارة إلى اعتباره في مفهوم الدين أو لدفع توهم أن المراد بالمستمر ما لو وجد استمر فيصدق بالمنعدم. بقي ههنا بحث وهو أنه إن أريد بالمستمر ما يكون فعله مستمراً في كل وقت فمن الدين قطعاً ما لا يكون كذلك، وإن أريد به ما يتكرر فعله فالقياس كذلك لأنه يتكرر بتكرر الحاجة فهو كركعتي الاستخارة مثلاً تتكرر بتكررها، وإن أريد به ما يكون مشروعاً في حق كل واحد أو في حق الأكثر أو ما لو وقع دام

(وثالثها) منه **(حيث يتعين)** بأن لم يكن للمسئلة دليل غيره بخلاف ما إذا لم يتعين لعدم الحاجة إليه (و) القياس **(من أصول الفقه)** كما عرف من تعريفه **(خلافاً لإمام الحرمين)** في

فمن الدين قطعاً ما ليس كذلك، وإن أريد به غير ذلك فليبين فليتأمل قوله: **(والقياس ليس كذلك)** أي ليس ثابتاً مستمراً أي لم يجتمع فيه الأمران لتخلف الثاني أعني الاستمرار. هذا هو الظاهر لتحقق وقوعه وتحقق الاستغناء عنه في الجملة كما يفيده قوله «لأنه قد لا يحتاج إليه» أي فلا يكون مستمراً وإن كان ثابتاً واحتمال إن معنى ليس كذلك أنه ليس ثابتاً مستمراً بمعنى انتفاء كل من الأمرين عنه لأنه قد لا يقع مطلقاً بالنسبة لبعض الأوقات أو بالنسبة لبعض الناس أو لبعض المسائل بعيد جداً قوله: **(حيث يتعين)** ينبغي أن المراد تعينه للاستدلال كما يفهم من قول الشارح «بأن لم يكن للمسئلة دليل غيره» وإلا فمجرد أن لا يكون دليل غيره لا يقتضي كونه فرض عين فيشمل حالتي كونه فرض كفاية وكونه فرض عين بل وحالة كونه سنة إن تصور كما سيأتي فليتأمل قوله: **(كما عرف من تعريفه)** قال شيخنا العلامة: يعني بأنه أدلة الفقه الإجماليه وهذا يقتضي أن الأدلة هي نفس الكتاب والسنة والإجماع والقياس. والصواب أن أدلة الفقه الإجماليه هي القواعد الباحثة عن أحوال هذه الأدلة وغيرها أو العلم بتلك القواعد إلى آخر كلامه. وأقول: هذا التصويب لا محل له لأن ما هنا محال على تعريف الأصول السابق ومبني عليه، وقد فسر الأصوليون الأدلة فيه بتلك المفردات إلا إن في ذلك التعريف مسامحة كما أشار إليه الشارح هناك، وقد قررناه هناك، بحيث خلص منه أن المراد أن أصول الفقه هي القواعد المذكورة فما هنا فيه تلك المسامحة أيضاً إما بحذف المضاف من قوله«والقياس» والتقدير ومباحث القياس أي المسائل التي يبحث فيها عن أحواله، وإما «من» في قوله «من أصول الفقه» والتقدير من موضوع أصول الفقه أو من أجزاء أصول الفقه لما تقرر في علم آخر أن الموضوعات من أجزاء العلوم. فإن قلت: قضية هذا أن القياس عند الإمام ليس من موضوع الأصول وعلى هذا لا يكون إثبات حجيته من الأصول وهو منافٍ لقول الشارح في تقرير مذهبه وإنما يبين في كتبه لتوقف غرض الأصولي من إثبات حجيته المتوقف عليها الفقه على بيانه فإنه ـ كما قال شيخنا الشهاب ـ يفيد أن إثبات حجيته من أصول الفقه وفاقاً انتهى. ومن لازم ذلك كون القياس موضوعاً لأنه إنما يبحث في الفن عن أحوال موضوعه قلت: قد يمنع أنه يفيد ذلك ولا يلتزم أن غرض الأصولي أعم من أصول الفقه وأنه ليس كل ما يتوقف عليه الفقه يكون من أصول الفقه، ألا ترى أن طرق الاستفادة وطرق المستفيد مما يتوقف عليها الفقه وليستأمن الأصول عند المصنف كما تقدّم بيانه أوّل الكتاب. أو يقال: مراد الإمام أن بيان نفس القياس وبيان أركانه وشروطه وأقسامه ونحو ذلك ليس من أصول الفقه وإن كان بيان حجيته منه فلا ينافي أنه من موضوع الأصول لكن قول الزركشي ما نصه «شبهته ـ أي الإمام ـ أن أصول الفقه أدلته وأدلته إنما تطلق على المقطوع بها والقياس لا يفيد إلا الظن وهذا ممنوع لأن القياس قد يكون قطعياً،

قوله ليس منه وإنما يبين في كتبه لتوقف غرض الأصولي من إثبات حجيته المتوقف عليها الفقه على بيانه **(وحكم المقيس قال السمعاني يقال إنه دين الله تعالى)** وشرعه **(ولا يجوز أن يقال قاله الله)** تعالى ولا رسوله لأنه مستنبط لا منصوص **(ثم القياس فرض الكفاية)** على

سلمنا لكن لا نسلم أن أصول الفقه عبارة عن أدلته فقط سلمنا لكن لا نسلم أن الدليل لا يقع إلا على المقطوع به انتهى فليتأمل.

قوله: **(وإنما يبين)** أي مفهومه وشروطه وأركانه وأحكامه. قاله شيخنا الشهاب قوله: **(ولا يجوز أن يقال قاله الله)** المفهوم من نفي الجواز الحرمة وقد يتجه أن يقال إن قصد قائل ذلك أن الله تعالى قال ذلك صريحاً بأن دل عليه بقول يخصه فالتحريم ظاهر لأنه كذب على الله، وإن قصد أنه دل عليه وأرشد إليه بحكم المقيس عليه ودليله فينبغي عدم التحريم ويبقى الكلام حال الإطلاق وهو محل نظر، وقد يلتزم فيه عدم التحريم لقيام الاحتمال الآتي وعدم تعمد الكذب على أنه قد يتوقف في التحريم في القسم الأول إذا قال ذلك بناء على ظنه لأن كل شيء لله فيه حكم فللمقيس حكم قاله الله ولهذا قالوا: إن القياس مظهر للحكم لا موجد له. غاية الأمر أنه قد لا يكون ما أظهره القياس هو حكم الله في الواقع فإذا ظن أحد أن حكم المقيس في الواقع هو ما أفاده القياس فقد ظن أن الله قال ذلك فينبغي أن لا يحرم لأن القول بالظن لا يحرم. لا يقال الحرمة من وجه آخر وهو نسبته القول اللفظي كما هو المتبادر من القول إلى الله لأنا نقول: لو اقتضى هذا المقدار التحريم لحرم هذا القول بالنسبة لحكم المقيس عليه أيضاً فليتأمل قوله: **(ثم القياس فرض كفاية الخ)** ظاهر الاقتصار على كونه فرضاً أنه لا يكون سنة ولا غيرها من بقية الأقسام وهو محل نظر، وسيأتي آنفاً ما فيه وينبغي أن محل كونه فرضاً إذا احتيج إليه بأن لم يوجد دليل غيره وأريد العمل، إما لو وجد دليل غيره فلا حاجة لوجوبه بل تقدم امتناعه مع وجود النص بما فيه، وأما لو لم يرد العمل بأن ساغ الإعراض عنه لكونه سنة فهل يجب أيضاً إذا طلب منهم البيان لأن بيان الشرع واجب، أو لا يجب لأن الطالب غير محتاج إلى البيان لقصده ترك السنة مع جواز تركها وترك تعلم ما يتعلق بها كما قال في مقدمة شرح المهذب ما نصه: وكذا يقال في صلاة النافلة يحرم التلبس على من لا يعرف كيفيتها ولا يقال يجب تعلم كيفيتها انتهى. وفيه نظر ولعل الأقرب الثاني ولو تعلق بواجب لم يدخل وقته أو دخل وكان موسعاً فينبغي أن لا يجب على الفور حيث تمكن منه بعد ذلك في وقت يتأتى فيه أداء جميع الواجب في وقته، ولو تعلق بالحج في حق من استطاع وطلب البيان بأن احتاج لمعرفة بعض ما يتوقف عليه الصحة فهل يجب في أوّل سني الإمكان أو لا والوجه الوجوب؟ وعلى الثاني فلو مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان فهل يأثم المفتي من أول سنة الإمكان أو من آخرها فيه نظر، ولعل الأقرب وجوب القياس والبيان حيث طلب منه ولو في أول سني الإمكان فيأثم من أول سني الإمكان حيث مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان، ولا يأثم المستطيع لعدم تمكنه بخلاف ما لو أجاب إلى البيان فأخر المستطيع فإن الوجه إثم المستطيع دونه. نعم ينبغي حيث لم يجب في هذه الأحوال أن يباح بل وأن يسن إذا ترتب

المجتهدين (يتعين على مجتهد احتاج إليه) بأن لم يجد غيره في واقعة أي يصير فرض عين عليه **(وهو جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق)** أي بإلغائه **(أو كان)** ثبوت الفارق

عليه تطوع بخير يفوت بتركه ولم يترتب على تركه وقوع في محرم وأن يحرم إذا ترتب على سلوكه محظور كأن فوت الاشتغال به واجباً فورياً كإخراج الصلاة عن وقتها وأن يكره إذا ترتب عليه فوات خير لا يجب فليتأمل.

قوله: **(على المجتهدين)** في تقريره إشارة إلى نفي ما قد يتوهم من أن معمول قوله «فرض كفاية على مجتهد» دل عليه ما بعده لفساد ذلك إذ لا يتصور فرض الكفاية إلا بالنسبة لمتعدد ولأنه يلزم تناقض لأن وجوبه إنما هو عند الحاجة فيلزم أن يكون بالنسبة للمجتهد عند الحاجة موصوفاً بالصفتين أعني كونه فرض كفاية وكونه فرض عين، وينبغي أن يعلم أن محل كونه فرض كفاية على المجتهدين بالنسبة للمقلدين إذا تعلق بواجب، وكذا إذا تعلق بسنة وأراد العمل على ما تقدم، إما بالنسبة لهم فينبغي أن يكون فرض عين على كل منهم لامتناع تقليد بعضهم بعضاً فليتأمل قوله: **(بأن لم يجد غيره في واقعة)** أي وأراد العمل هو أو المقلد الذي طلب منه البيان، أما لو أراد الإعراض عنه حيث جاز لم يجب مطلقاً فضلاً عن تعينه على ما تقدم قوله: **(أي يصير فرض عين عليه)** انظر أي حاجة إلى هذا التفسير اللهم إلا أن يكون قصد الإيضاح ودفع توهم شمول مطلق التعين لسنة العين، أو توهم أن يراد به الانحصار حتى يكون المراد بتعينه على المجتهد انحصار الأمر فيه لعدم وجدان دليل آخر. ويمكن أن يقال: أشار بذلك إلى أن التعيين على خلاف الأصل فيه وإنما حصل بطريق الصيرورة فليتأمل قوله: **(أي بإلغائه)** أقول: فسر به لأن ثبوت الفارق في الجملة من ضرورة التعدد إذ لو انتفى رأساً انتفى التعدد فليس المراد بنفيه انتفاء ثبوته بل انتفاء تأثيره وهو معنى إلغائه فكان المتن على حذف المضاف. قال شيخنا الشهاب: وهذا من الشارح مبني على أن الفارق هو المميز بين الأصل والفرع وهو خلاف اصطلاحهم على أن الفارق هو الوصف الذي يفرق بين الأصل والفرع في إجراء حكمة في الفرع، وكذا قوله بعد «أي تأثيره» فيه بحث انتهى. قلت: وكان وجه البناء على ما ذكر تفسير النفي بالإلغاء إذ لو أريد بالفارق الوصف المذكور لم يحتج لذلك وصح كون النفي بمعنى الانتفاء، وحينئذ فيجاب بأنا لو سلمنا أن اصطلاحهم على ما ذكر فلا نسلم أن هذا الاصطلاح مراد لهم في هذا المقام، ويؤيد ذلك أن في عباراتهم ما يوافق ما سلكه الشارح فقد عبر السيف الآمدي في الأحكام بقوله: فالجلي ما كانت العلة فيه منصوصة أو غير منصوصة غير أن الفارق بين الأصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره انتهى. ولولا أنه أراد المعنى الذي حمل عليه الشارح لعبر بنفيه دون نفي تأثيره ولما عبر ابن الحاجب بقوله «فالجلي ما قطع بنفي الفارق فيه». عبر الأصفهاني في شرحه بقوله: فالجلي ما يقطع بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع في العلة انتهى.

أي تأثيره فيه (احتمالاً ضعيفاً) الأوّل كقياس الأمة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه المعتق الموسر وعتقها عليه كما تقدّم في حديث الصحيحين في إلغاء الفارق. والثاني كقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية الثابت بحديث السنن الأربعة «أربعة لا تجوز في الأضاحي العوراء البين عورها الخ»[1] (والخفي خلافه) وهو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قوياً كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدّد في وجوب القصاص وقد قال أبو حنيفة بعدم وجوبه في المثقل (وقيل الجلي هذا) أي الذي ذكر (والخفي الشبه والواضح بينهما وقيل الجلي) القياس (الأولى) كقياس الضرب على التأفيف في التحريم (والواضح المساوي) كقياس إحراق مال اليتيم على أكله في التحريم (والخفي الأدون) كقياس التفاح

قوله: (أو كان ثبوت الفارق) إشارة إلى أن مرجع اسم «كان» هو المضاف إليه لا المضاف وإن كان هو الأكثر في مرجع الضمير، والمصنف اعتمد على المعنى لظهور أنه لا معنى لعد ما كان نفي الفارق فيه احتمالاً ضعيفاً من الجلي قوله: (كما تقدم في حديث الصحيحين في إلغاء الفارق) أي الذي هو المسلك العاشر من مسالك العلة قوله: (وهو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قوياً) قال شيخ الإسلام: أي وكان احتمال نفي الفارق أقوى منه ليصح القياس انتهى. وكأنّ وجه ذلك أن القياس فرع ترجح عدم الفارق إذ لو تساوى احتمال تأثير الفارق وعدم تأثيره لم يمكن إلغاؤه لأنه ترجح بلا مرجح، وقد يؤخذ من هذا شمول الخفي للشبه لأن احتمال تأثير الفارق فيه قوي ولذا ذهب جمع إلى رده واحتمال نفي الفارق أقوى وإلا لم يصح القياس عندنا، ومعلوم عدم شمول الجلي له إذ لا يصدق عليه ضابط المذكور كما هو ظاهر، وقد يقال مثل ذلك فيما جمع فيه بمجرد الاسم أو الوصف اللغوي على القول باعتبارهما فليتأمل. ثم قال شيخ الإسلام: وقياس ما زاده في شرح المختصر في الجلي أن يزاد هنا أو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه ضعيفاً وليس بعيداً كل البعد انتهى، قلت: وبقي مما شمله الخلاف ما قطع فيه بالفارق، ووجه ترك الشارح إياه عدم صحة إرادته لفساد القياس حينئذ والكلام مع صحة القياس كما علم مما تقرر قوله: (وقيل الجلي هذا والخفي الشبه والواضح بينهما) أقول: المفهوم منه أن المراد بما بينهما ما عداهما فيندرج فيه ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قوياً ما عدا الشبه أن شمله على ما تقدم وما كان الجمع فيه بنحو مجرّد الاسم اللقب والوصف اللغوي وقد يستشكل عد ذلك من الواضح مع عد الشبه من الخفي إلا أن يكون الكلام فيما عدا ما كان الجمع فيه بمجرّد ما ذكر فليتأمل قوله: (وقيل الجلي الأولى والواضح المساوي والخفي الأدون) أقول: قد تقدم أنه إن قطع بعلية الشيء في الأصل وبوجوده في الفرع فالقياس قطعي وينقسم إلى الأولى والمساوي، وإن ظن علية الشيء في الأصل فالقياس ظني وهو قياس الأدون، وقضية

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الأضاحي باب ٥. النسائي في كتاب الضحايا باب ٥ـ ٧. ابن ماجه في كتاب الأضاحي باب ٨ الموطأ في كتاب الضحايا حديث ١. أحمد في مسنده (٤/٢٨٤، ٢٨٩).

على البر في باب الربا كما تقدم، ثم الجلي على الأول يصدق بالأولى كالمساوي فليتأمل. **(وقيل العلة ما صرح فيه بها)** كأن يقال يحرم النبيذ كالخمر للإسكار **(وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها فأثرها فحكمها)** الضمائر للعلة وكل من الثلاثة يدل عليها، وكل من الأخيرين

ذلك تناول قياس الأدون للشبه إذ لا يتصور القطع بعليته وإلا لم يصح إطلاق قولهم الآتي ولا يصار إليه مع إمكان قياس العلة إجماعاً كما لا يخفى وظنيتها حاصلة وإلا لم يتأت القول به كما هو ظاهر فليتأمل قوله: **(فليتأمل)** قال الكمال: كأنه ارشاد إلى تأمل جهة صدقه عليهما وهو أنه لا في كون الفرع أولى بالحكم ولا كونه مساوياً لكن ليس في هذا خفاء يحوج إلى الأمر بالتأمل انتهى. وأقول: قد قرر شيخنا العلامة وجه التأمل على وجه يظهر منه ثبوت الخفاء المحوج إلى الأمر بالتأمل فقال: إشارة إلى أن في صدقه بالأولى خفاء لأن القطع بنفي الفارق أو ثبوته مرجوحاً يتبادر منه لمساواة إذ قولك لا فارق بينهما غايته أنهما سواء وذلك ظاهر في غير الأولى، فوجه صدقة بالأولى أن معنى كونهما سواء المساواة في الحكم أي ثبوته لا في علته فقد تكون هي في الفرع أقوى منها في الأصل وإن كانا سواء في أصل ثبوت الحكم انتهى. ويجاب أيضاً بأنه يتبادر من تعريفه بما قطع فيه بنفي الفارق أي بنفي تأثيره كما هو حاصل معناه كما تقدم عدم صدقه بالأولى للقطع بتأثير الفارق فيه، ولولا ذلك ما كان ثبوت الحكم فيه أولى إلا أنّ تأثير الفارق تارة ينافي الحكم وتارة يؤكده ويقتضي أولويته فأمر بالتأمل لئلا يتوهم إرادة الأوّل أو الإطلاق فيتوهم عدم صدقه بالأولى فليتأمل.

قوله: **(وقياس العلة ما صرح فيه بها)** فيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام: قياس العلة هنا شامل لما إذا كانت المناسبة في علته ذاتية وغير ذاتية فهو أعم من قياس العلة في قولهم ولا يصار إلى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة انتهى. وقضيته شمول قياس العلة في هذا المقام للشبه بناء على أن فيه سناسة بالتبع كما أفاده قوله في مسلك الطرد ما نصه: سن غير مناسبة أي لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقية المسالك. نعم في كون المناسبة بالتبع موجودة في جميع أفراد الشبه توقف فإنه لا يظهر في نحو الشبه الصوري فليتأمل. وثانيهما أن المتبادر من التصريح بالعلة ذكرها فإن كان هو المراد لم تنحصر الأقسام إذ يبقى ما جمع فيه بنفس العلة لكن لم يصرح بها بل قدرت، وإن كان المراد مجرد الجمع بها بأن كانت هي الملاحظ في الجمع بحسب الحقيقة سواء ذكرت أو قدرت بدليل المقابلة بقوله «وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها الخ» ظهر الانحصار فليتأمل قوله: **(ما جمع فيه بلازمها)** فيه أمران: أحدهما أنه إما أن يراد بالجمع بالملازم الجمع به استقلالاً بأن يقصد الإلحاق بواسطته في نفسه من غير مراعاة للعلة والإشارة به إليها، وإما أن يراد به الجمع به من حيث دلالته على العلة حيث يكون الجمع في الحقيقة إنما هو بالعلة، وإنما ذكر اللازم لدلالته عليها وفهمها منه. فإن كان المراد الأول فهو جمع بغير علة الحكم فكيف يصح القياس، فإن كان المراد الثاني فالجمع إنما هو بالعلة فما معنى الترتيب الذي

منها دون الذي قبله كما دلت عليه الفاء، مثال الأول أن يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهي لازمة للإسكار. ومثال الثاني أن يقال القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الإثم وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان. ومثال الثالث أن يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد وهو حكم للعلة التي هي القطع منهم في الصورة الأولى، والقتل منهم في الثانية. وحاصل ذلك استدلال بأحد موجبي الجناية من القصاص والدية الفارق بينهما العمد على الآخر **(والقياس في معنى الأصل)** هو الجمع **(بنفي الفارق)** ويسمى بالجلي كما تقدم. كقياس البول في إناء وصبه في الماء الراكد على البول فيه في المنع بجامع أن لا

أشار إليه بالعطف بالفاء وقول الشارح «وكل من الأخيرين دون ما قبله» بل ينبغي أن يكون الكل في مرتبة واحدة فليتأمل. والثاني ينبغي أن يكون المراد باللازم هو اللازم العقلي أو العادي فإن الرائحة المشتدة لازمة عقلاً أو عادة للإسكار المخصوص أي المائعي أصالة فلا يرد الأثر كالإثم في المثال الآتي فإنه أيضاً لازم أي شرعي، فلم جعله من باب الجمع بالأثر دون اللازم؟ وإنما قيدنا الإسكار بالمخصوص لئلا يبطل اللزوم وبنحو الحشيش فإنه مسكر مع انتفاء الرائحة المشتدة فليتأمل[1] قوله: **(الضمائر للعلة)** أي لا لدلالة كما قد يتوهم قوله: **(والقياس في معنى الأصل)** أقول: لا يخفى أن هذه تسمية اصطلاحية لكن ينبغي التأمل في معنى هذه العبارة قبل التسمية لتظهر المناسبة بين المعنيين، ويحتمل أن يكون لفظية «في» محمولة فيها على السببية ولفظ المعنى محمولاً على الحكمة والمعنى والقياس بسبب حكمة الأصل أي بسبب وجود الحكمة الأصل في الفرع لأن وجودها فيه مظنة وجود العلة، فالجمع في هذا القياس مظنة العلة لدلالتها عليها فهو بالحقيقة بالعلة إلا أنه أقيم فيه مظنة العلة مقامها دلالة عليها فليتأمل.

قوله: **(هو الجمع بنفي الفارق)** أي الجمع بسبب انتفاء الفارق بينهما في مقصود النهي أي في حكمته الذي هو أي ذلك الانتفاء مظنة وجود العلة. وحاصله أن الجمع بواسطة وجود الحكمة في حكم الأصل في الفرع ووجودها مظنة وجود العلة فالجمع في الحقيقة بالعلة إلا أنه استدل على وجودها بالحكمة كما ذكرنا. هكذا يظهر في تقرير ذلك فليتأمل قوله: **(ويسمى بالجلي كما تقدم)** قال شيخنا العلامة: الذي يسمى به فيما تقدم هو ما قطع فيه بنفي الفارق أو كان تأثيره ضعيفاً وهذا الذي هنا أعم من ذلك انتهى. وأقول: في قول الشارح «ويسمى بالجلي كما تقدم» إشارة إلى حمل ما هنا على ما هناك، فقوله هنا «بنفي الفارق» أي قطعاً أو مع احتمال ضعيف فاتفق ما هنا مع ما هناك واندفع عنه الإشكال، ولو سلم أن هذا أعم من ذاك لم يقدح ذلك في قوله «كما تقدم» بناء على أن المراد أنه تقدم في الجملة بتقدم بعض أنواع قوله:

---

(١) بهامش النسخ كذا بياض بخطه.

فارق بينهما في مقصود المنع الثابت بحديث مسلم عن جابر إنه صلى الله عليه وسلم نهى أن يبال في الماء الراكد.

(كقياس البول في إناء وصبه الخ) البول هنا بالمعنى المصدري والضمير في «صبه» راجع إليه بمعنى العين فهو من قبيل الاستخدام قوله: **(في مقصود المنع)** هو حكمته وهو إفساد الماء أو تقديره وقوله الثابت نعت المنع.

الكتاب الخامس في الاستدلال

(وهو دليل ليس بنص) من كتاب أو سنة (ولا إجماع ولا قياس) وقد عرف كل منها فيما تقدم فلا يقال التعريف المشتمل عليها تعريف بالمجهول. (فيدخل) فيه القياس

الكتاب الخامس في الاستدلال

قوله: (وهو دليل الخ) ظاهره أن الاستدلال عبارة عن نفس الدليل المذكور أنه ليس على حذف المضاف أي ذكر دليل وهو كذلك كما صرحوا به. قال ابن الحاجب: يطلق أي الاستدلال على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص منه أي من الدليل وهو المقصود أي ها هنا انتهى. ولا إشكال في ذلك لأنه أمر اصطلاحي وغاية ما يتخيل أنه منقول اصطلاحي فيحتاج للمناسبة بين المعنى الاصطلاحي والمعنى الأصلي كما هو حق سائر المنقولات والمناسبة هنا في غاية الوضوح كما لا يخفى قوله: (وقد عرف كل منها) كذا في العضد ولك أن تقول: المذكور في تعريف المصنف لفظ النص وقد تقدم أنه يطلق أيضاً بمعنى ما لا يحتمل إلا معنى واحداً مطلقاً ولا قرينة في التعريف على أنه أراد به الكتاب والسنة مطلقاً. فقوله «فلا يقال الخ» محل بحث اللهم إلا أن يجاب بأن المتبادر من لفظ النص هو الكتاب والسنة وبأن قرنه بلفظ الإجماع والقياس قرينة على إرادة ذلك بناء على أن المتبادر من المقرون بهما هو ذلك فليتأمل قوله: (فيدخل فيه القياس الاقتراني) قال شيخنا العلامة: فيه نظر إذ الدليل عند الأصوليين كما مر ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري فهو بسيط وعند المناطقة مؤلف انتهى. وأقول: هذا نظر ضعيف لا وجه له مليح وذلك لأن إطلاق لفظ الاستدلال بهذا المعنى اصطلاح للأصوليين كما أن إطلاق لفظ الدليل بالمعنى المتقدم أول الكتاب اصطلاح لهم أيضاً فلا إشكال في أن يراد بالدليل في تعريف الاستدلال أعم من الدليل المصطلح فيما تقدم، ولا يلزم من تخصيصهم الدليل بالمفرد أن يخصصوا الاستدلال به أيضاً ولا أن يمتنعوا من إطلاق في تعريف الاستدلال بمعنى أعم كما هو المراد فيه، فإن قلت: أي قرينة على إرادة هذا الأعم فإنه إن لم يكن المتبادر من إطلاق الدليل ما تقدم اصطلاحهم عليه لم يكن المتبادر هذا الأعم. قلت: القرينة هو التفريع المذكور أعني قوله «فيدخل الاقتراني الخ». فإن قلت: هذا التفريع متوقف على إرادة الأعم فلو كان قرينة على تلك الإرادة لزم الدور. قلت: ممنوع وإنما يلزم الدور لو توقفت إرادة الأعم على التفريع وليس كذلك كما هو ظاهر. والحاصل أن التفريع مع توقفه على إرادة الأعم دليل على تلك الإرادة وأن تلك الإرادة المعلومة من التفريع غير متوقفة عليه، فقد

(الاقتراني و) القياس **(الاستثنائي)** وهما نوعان من القياس المنطقي. وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قوم آخر فإن كان اللازم وهو النتيجة أو نقيضه مذكوراً فيه بالفعل فهو الاستثنائي وإلا فالاقتراني. مثال الاستثنائي إن كان النبيذ مسكراً فهو حرام لكنه مسكر ينتج فهو حرام، وإن كان النبيذ مباحاً فهو ليس بمسكر لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح. ومثال الاقتراني كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج كل نبيذ حرام وهو مذكور فيه بالقوة لا بالفعل. وسمي القياس بالاستثنائي لاشتماله على حرف الاستثناء أعني «لكن» وبالاقتراني لاقتران أجزائه **(و)** يدخل فيه **(قياس العكس)** وهو إثبات عكس حكم

اتضح للمصنف المتأمل البصير بوجوه الاستعمال أنه لا غبار على هذا التفريع. ثم رأيت شيخنا الشهاب تبعه في هذا النظر ثم أجاب بقوله ما نصه: وقد يعتذر بأن الدليل المأخوذ في التعريف هنا أعم من الدليل اصطلاحاً انتهى وهو صحيح إلا أن تعبيره بالاعتذار مما يحوج إلى الاعتذار فتأمل.

قوله: **(وهما نوعان من القياس المنطقي)** قال الكمال: يوهم أن القياس المنطقي غير منحصر فيهما وليس كذلك بل هو منحصر فيهما، وأما قياس الخلف فهو عند المنطقيين من لواحق القياس وتوابعه وليس داخلاً في مسماه انتهى[1] قوله: **(لزم عنه لذاته)** المراد باللزوم عنه لذاته أن لا يكون بواسطة خصوص أحد أطراف قضاياه ولا لمقدمة أخرى غريبة عنها والمراد بالغريبة أن لا يكون لازماً لإحدى القضيتين ولا يكون أحد طرفيها أحد طرفي قضية منهما، فلو كان اللزوم لقضية لازمة لإحداهما موافقة لها في أحد الطرفين كالعكس المستوي لا يضر فخرج ما كان لخصوص مادة أو مقدمة غير لازمة كقولنا لا شيء من الإنسان بفرس وكل فرس صاهل فإنه يستلزم لا شيء من الإنسان بصاهل لكن ذلك لأن الفرس مساوٍ للصاهل حتى لو بدل بكل فرس حيوان لم يفد. وكقولنا «الضاحك مساوٍ للناطق والناطق مساوٍ للإنسان» فإنه لا يستلزم أن الضاحك مساوٍ للإنسان إلا لأجل مقدمة وهي أن مساوي مساوي الشيء مساوٍ لذلك الشيء. وقوله «قول آخر» أي مغاير لكل من القولين فخرج ما إذا كان اللازم إحدى القضيتين مثل الإنسان حيوان وكل حيوان حيوان فكل إنسان حيوان فإنه ليس بقياس قوله: **(فإن كان اللازم وهو النتيجة أو نقيضه مذكوراً فيه بالفعل الخ)** قال في شرح المطالع: فإن قلت النتيجة ونقيضها ليسا مذكورين في القياس الاستثنائي بالفعل لأن كلاً منهما قضية والمذكور فيه بالفعل ليس بقضية فنقول: المراد أجزاء النتيجة أو نقيضها على الترتيب وهي مذكورة بالفعل انتهى.

قوله: **(لاشتماله على حرف الاستثناء أعني لكن)** في شرح التهذيب لشيخ الإسلام حفيد مؤلفه المشهور: في وجه التسمية اشتماله على حرف الاستثناء وأنت خبير بأن «لكن» ليس حرف

---

(١) بهامش النسخ كذا بياض بخطه.

شيء لمثله لتعاكسهما في العلة كما تقدم في حديث مسلم «أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟ قال أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟»[١] (و) يدخل فيه (قولنا) معاشر العلماء (الدليل يقضي أن لا يكون) الأمر (كذا خولف) الدليل (في كذا) أي صورة مثلاً (لمعنى مفقود في صورة النزاع فتبقى) هي (على الأصل) الذي اقتضاه الدليل. مثاله أن يقال الدليل يقتضي امتناع تزويج المرأة مطلقاً وهو ما فيه من إذلالها بالوطء وغيره الذي تأباه الإنسانية لشرفها خولف هذا الدليل في تزويج الولي لها فجاز لكمال عقله، وهذا المعنى مفقود فيها فيبقى تزويجها نفسها الذي هو محل النزاع على ما اقتضاه الدليل من الامتناع (وكذا) يدخل فيه (انتفاء الحكم لانتفاء مدركه) أي الذي به يدرك وهو الدليل بأن لم يجده المجتهد بعد الفحص الشديد فعدم وجدانه المظن به انتفاؤه دليل على انتفاء الحكم خلافاً للأكثر كما سيأتي. قالوا: لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه وصورة ذلك. (كقولنا)

استثناء وكأنهم بنوا الأمر على التشبيه فإن معنى «لكن» يشابه معنى «إلا» فإن كليهما لدفع توهم يتولد من الكلام السابق. بقي أن هذا غير ظاهر في القسم الأول عن القياس الاستثنائي أعني ما ذكر فيه عين النتيجة إلا أن يقال: يتوهم من الشرط والتعليق وجود النتيجة على سبيل التردد والشكل فقول «لكن الخ» أزال ذلك التوهم تأمل انتهى قوله: (وكذا انتفاء الحكم لانتفاء مدركه الخ) قال شيخنا الشهاب: هذا يخالف ما صرح به في بحث العكس من القوادح من أنا نعني بانتفاء الحكم لانتفاء علته انتفاء العلم أو الظن به لا انتفاؤه إذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول. وأقول: لا نسلم المخالفة لأن الذي نفاه المصنف هناك كون انتفاء الدليل مستلزماً لانتفاء المدلول وهذا لا ينافي في أن انتفاء الدليل يدل دلالة ظنية على انتفاء المدلول وإن لم يستلزمه وهذ هو المذكور هنا وسيأتي في ذلك زيادة قوله: (المظن به انتفاؤه) قال شيخنا العلامة: صوابه المظنون لأن فعله ثلاثي متعد انتهى. وسبقه إلى ذلك المحشيان. وأقول: فاتهم أنه قد أجاز الأخفش قياساً أظن بصيغة الماضي واختاره ابن السراج. فإن قلت: التصويب على قول الجمهور قلت: لا يفيد ويلزمهم التصويب في كل ما خالف فيه الجمهور ولا شبهة في بطلانه.

قوله: (خلافاً للأكثر كما سيأتي قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه) قال شيخنا العلامة: وقول الأكثر هو الجاري على ما قدمه المصنف في القدح بتخلف العكس من أن اللازم من انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا انتفاء المدلول كما تقدم شرحه انتهى. وأقول: عبارة المتن والشرح هناك ما نصه: ونعني بانتفائه أي انتفاء الحكم في قولنا المتقدم انتفاء الحكم لانتفاء العلة انتفاء العلم أو الظن به لا انتفاءه في نفسه إذ لا يلزم من عدم الدليل الذي من جملته العلة عدم المدلول للقطع بأن الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف

---

(١) رواه مسلم في كتاب الزكاة حديث ٧٥. أبو داود في كتاب الأدب باب ١٦٠. أحمد في مسنده (١٥٤/٥، ١٦٧).

....

وجوده وإنما ينتفي العلم به انتهى. ولا يخفى عليك إن ألقيت السمع وأنت شهيد أن حاصل هذا أمران: أحدهما أنه إذا انتفت العلة لزم انتفاء العلم والظن بالحكم، والثاني أنه إذا انتفت العلة لم يلزم انتفاء نفس الحكم في الواقع بل قد يكون منتفياً فيه وقد يكون موجوداً فيه كما أنه لا يخفى عليك أن ما هنا متناً وشرحاً من قولهما «وكذا يدخل فيه انتفاء الحكم لانتفاء مدركه» إلى أن قالوا: لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه. وحاصله أيضاً أمران: أحدهما أن انتفاء الدليل يدل على انتفاء الحكم لا دلالة قطعية بمعنى أنه يلزم من انتفائه انتفاؤه في الواقع لأن عاقلاً لا يدعي ذلك لظهور بطلانه بل دلالة ظنية بمعنى أنه يظن من انتفاء الدليل انتفاء الحكم، ولهذا عبر المصنف في شرح المنهاج بقوله: وتقريره أن فقدان الدليل بعد بذل الوسع في التفحص يغلب ظن عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم الخ. انتهى.

والثاني أن الأكثر خالفوا في ذلك واحتجوا على المخالفة بأنه لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاء الحكم وكما أنه لا يخفى عليك أيضاً أن الأمر الأول من الأمرين اللذين هما حاصل ما هنا زائد على الأمر الأول من الأمرين اللذين هما حاصل ما هناك غير منافٍ له لأن عدم العلم والظن بالحكم صادق بظن انتفائه كما هو ظاهر، وأن هذا الذي احتج به الجمهور على المخالفة هو الأمر الثاني من الأمرين اللذين هما حاصل ما هناك، فالمصنف قد ذهب هناك إلى ما احتج به الجمهور هنا بمعنى أنه ذهب إلى ثبوت ذات تلك الحجة فهو موافق للجمهور على ثبوت ذات تلك الحجة في نفسها مخالف لهم فيما زعموا أنه مقتضاها من أن عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء الحكم حيث ذهب إلى خلاف ذلك، وأن عدم وجود الدليل يدل على انتفاء الحكم أي دلالة ظنية كما تقرر. فقول الشيخ «أن قول الأكثر هو الجاري على ما قدّمه المصنف الخ» إن أراد فيه بقول الأكثر حجتهم المذكورة أي ذات تلك الحجة فهو خطأ لأن المصنف لم يخالف فيها بل فيما زعموا أنه مقتضاها كما تبين ذلك واضحاً، وإن أراد به مدعاهم الذي زعموا أنه مقتضاها من أن عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء المدلول فكذلك لأن ما قدمه المصنف في القدح من أن اللازم من انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا انتفاء المدلول لا يستلزم ذلك المدعي ولا يدل عليه. أما الشق الأول منه وهو أن اللازم من انتفاء الدليل انتفاء العلم أو الظن بالمدلول فلأن اللازم فيه هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول أعم من انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذي هو معنى قولهم «لا يدل على انتفاء المدلول» أي لا يعلم ولا يظن منه انتفاء المدلول وذلك لصدقه مع العلم أو الظن بانتفاء المدلول والأعم لا يستلزم الأخص ولا يدل عليه كما تقرر في محله، فانتفاء الدليل لا يستلزم مدعاهم الذي هو انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول ولا يدل عليه. وأما الشق الثاني منه وهو أنه ليس اللازم انتفاء المدلول وهو معنى قوله «لا انتفاء المدلول» فلأن عدم استلزام انتفاء الدليل لانتفاء المدلول في الواقع أعم من انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذي هو معنى قولهم «لا يدل على انتفاء المدلول لصدقه مع العلم أو الظن بانتفاء المدلول والأعم لا يستلزم الأخص ولا

للخصم في إبطال الحكم الذي ذكره في مسئلة (الحكم يستدعي دليلاً وإلا لزم تكليف الغافل) حيث وجد الحكم بدون الدليل المفيد له **(ولا دليل)** على حكمك **(بالسبر)** فإنا سبرنا الأدلة فلم نجد ما يدل عليه **(أو الأصل)** فإن الأصل المستصحب عدم الدليل عليه فينتفي هو أيضاً **(وكذا)** يدخل فيه **(قولهم)** أي الفقهاء **(وجد المقتضي أو المانع أو فقد**

يدل عليه»، فلم يصح ما زعمه من أن قول الأكثر هو الجاري على ما قدمه المصنف باعتبار شيء من شقيه. هذا إن أراد بجريانه على ما قدمه المصنف أن ما قدمه يستلزمه أو يدل عليه، فإن أراد به عدم منافاته له فهذا لا يجديه شيئاً مع تحقق عدم المنافاة أيضاً بين ما قدمه وما ذهب إليه هنا لأن انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا ينافي ثبوت العلم أو الظن بانتفاء المدلول كما تقرر. وبالجملة فلا يخفى عليك بعد ما قررناه أنّ ما ذكره الشيخ في هذا المقام ووافقه فيه شيخنا الشهاب لم يصدر عن تأمل صحيح فعليك بإحسان التأمّل.

قوله: **(كقولنا الحكم يستدعي دليلاً وإلا لزم تكليف الغافل)** قال شيخنا العلامة: تكليف الغافل لازم لعدم الدليل لا لعدم استدعائه لجواز وجوده وإن لم يستدع، فلو قال وإلا لأمكن تكليف الغافل كان صواباً ا هـ. وأقول: من الواضح أن قول المصنف «يستدعي دليلاً» معناه يتوقف ثبوته على الدليل بمعنى أنه لا يثبت إلا بدليل فقوله وإلا معناه وإن لم يتوقف ثبوته على الدليل بأن ثبت من غير دليل، وحينئذ فيكون اللازم نفس تكليف الغافل في غاية الوضوح. وليس معنى قوله «يستدعي دليلاً» مجرّد أنه يستلزم الدليل حتى يكون نفي الاستلزام صادقاً مع وجود الدليل فلا يلزم تكليف الغافل كما حمل عليه الشيخ ثم اعترض ويدل على أن مراده ما فسرناه به كلامه قوله في شرح المنهاج لأن عدم الدليل يستلزم عدم الحكم لأنه لو ثبت حكم شرعي ولا دليل للزم منه تكليف الغافل وهو ممنوع ا هـ. فإن قلت: عبارته هنا توهم المعنى المحذور. قلت: لا عبرة بالإيهام بعد وضوح المراد وقد اشتهر أن المناقشة في العبارة مع وضوح المراد ليست من دأب المحصلين. وغاية ما في الباب أن العبارة محتملة لمعنى محذور وقد ظهر المراد منها ولا يسوغ لعاقل تخطئتها بمجرّد ذلك، كيف وقد كثر مثله في الكلام المعتبر حتى في الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والسنة الشريفة صلى الله وسلم على صاحبها المعصوم من الباطل فإنه لا نزاع لعاقل في أنه يقع فيهما العبارات المحتملة للمعاني المحذورة ولا يقدح شيء من ذلك في كمالها التام وبلاغتها الباهرة، ومن تتبع طريقة المحققين من العلماء كالمولى التفتازاني والسيد الجرجاني علم أنهم لا يزيدون في مثل ما نحن فيه على حمل العبارة على الوجه الصحيح من غير طعن بوجه فيها، بل يرون الاعتراض عليها بأمثال ذلك من المناقشات اللفظية التي ليست من دأب أهل التحصيل والتحقيق بل كثيراً ما ترى المولى التفتازاني في مواضع من نحو مطوله يبين معنى العبارات المشكلة، ثم يحكم بنحو الغلط على من اعترضها بناء على فهمه منها المعنى المحذور وإن كان هو السابق إلى الفهم منها. وإن كنت في ريب من

الشرط) فهو دليل على وجود الحكم بالنسبة إلى الأوّل وعلى انتفائه بالنسبة إلى ما بعده **(خلافاً للأكثر)** في قولهم ليس بدليل بل دعوى دليل وإنما يكون دليلاً إذا عين المقتضى والمانع والشرط وبين وجود الأوّلين ولا حاجة إلى بيان فقد الثالث لأنه على وفق الأصل **(مسئلة الاستقراء بالجزئي على الكلي)** بأن تتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له **(إن كان تامّاً أي بالكل)** أي كل الجزئيات **(إلا صورة النزاع فقطعي)** أي فهو دليل قطعي في إثبات

شيء من ذلك فعليك بتتبع كلامه تعلم ذلك يقيناً لكن دأب الشيخ المبالغة بالمناقشات اللفظية التي لا يحترز عن مثلها كتاب ولا يعبأ بها أهل التحقيق من أولي الألباب، على أنا لو حملنا العبارة على المعنى الذي حمل عليه الشيخ كان قوله «لزم تكليف الغافل على حذف المضاف» أي صحة تكليف الغافل وحذف المضاف شائع ذائع حتى في أفصح الفصيح بحيث لا شبهة فيه لعاقل فما اقتضاه قوله «لو قال كذا كان صواباً» من أن ما قاله المصنف غير صواب ليس بصواب، ولو قال بدل قوله «كان صواباً» كان أصوب أو أولى أو نحو ذلك كان صواباً فتأمله.

قوله: **(مسألة الاستقراء بالجزئي على الكلي إن كان تامّاً)** أي بالكل إلا صورة النزاع فقطعي الخ. أقول: فيه أمران: أحدهما أن ظاهر هذه العبارة أن صورة المسئلة أن يستدل بإثبات الحكم للجزئيات الحاصل بتتبع حالها على ثبوته للكلي لتلك الجزئيات وبواسطة ثبوته للكلي بهذا الطريق يثبت للصورة المخصوصة المتنازع فيها. ثم إن كان ثبوت الحكم في ذلك الكلي بواسطة إثباته بالتتبع في جميع جزئياته ما عدا صورة النزاع كان دليلاً قطعياً في إثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثر، وإن كان ثبوت الحكم فيه بواسطة إثباته بالتتبع في أكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع كان دليلاً ظنياً في إثبات الحكم في صورة النزاع. ألا ترى إلى قوله «الاستقراء بالجزئي على الكلي» فإنّ المفهوم منه أنه استدل بالجزئيات على الكلي بأن أثبت حكمها المعلوم لها بالتتبع لذلك الكلي ولهذا فسره الشارح بقوله «بأن يتتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له» وإلى تقسيمه هذا الاستقراء إلى التام والناقص فإنه صريح في أن الاستدلال بالجزئيات على الكلي هو المنقسم إلى القسمين فيكون هو مرجع الضمير في قوله «فقطعي وظني» أي فذلك الاستدلال بالجزئيات على الكلي قطعي في ثبوت الحكم في صورة النزاع أو ظني في ذلك. ومن هذا يظهر أن تعدية الاستقراء بالباء و «على» لكونه عبارة عن الاستدلال على ما وقع في بعض عبارات أهل المنطق حيث قيل الاستقراء وهو الاستدلال بالجزئيات الخ. أو يضمن معنى الاستدلال على ما يقتضيه تفسيره بالتتبع ونحوه.

فإن قلت: لم قيد المصنف بقوله «على الكلي» وهلا أسقطه وجعل معنى الاستقراء الاستدلال بحال ما عداه صورة النزاع من الجزئيات المعلوم بالتتبع على صورة النزاع. قلت: لعلة إنما قيد بذلك لأنه الموافق لاصطلاح المنطقيين في الاستقراء فإنه عندهم عبارة عن الاستدلال بالجزئيات على الكلي ولهذا عبر صاحب الغرّة منهم بقوله «وهو أي الاستقراء

الحكم في صورة النزاع (عند الأكثر) من العلماء. وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك

الاستدلال بالجزئيات المستقراة على الكلي» الخ. والمولى التفتازاني في تهذيب بقوله «الاستقراء تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي» ا هـ. وفي شرحه للشمسية بقوله «فسروا الاستقراء بالحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته» إلى أن قال: وفي تفسيرهم تسامح ظاهر لأن الاستقراء حجة موصلة إلى التصديق الذي هو الحكم الكلي، فإثبات الحكم الكلي هو المطلوب من الاستقراء لا نفسه فكأنهم أرادوا أن إثبات المطلوب بالاستقراء وإثبات حكم كلي لوجوده في أكثر الجزئيات. والصحيح في تفسيره ما ذكره الإمام حجة الإسلام رضي الله عنه وهو أنه عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات وهو الموافق لكلام أبي نصر الفارابي حيث قال الخ ا هـ. وإذا علمت ذلك علمت سقوط قول شيخنا العلامة ما نصه: ثم قوله على الكلي يظهر أنه ضائع إذ المراد أن الاستقراء دليل قطعي على صورة النزاع إن كان تاماً، وظني إن كان ناقصاً. فصورة النزاع أي إثبات حكمها هو المستدل عليه بالاستقراء كما يظهر من كلام الشارح ا هـ. أما سقوط قوله يظهر أنه ضائع فلما سمعته من نصوص الأئمة المصرّحة باعتباره في مسمى الاستقراء. فإن قلت: لعل اصطلاح الأصول غير اصطلاح المنطق في ذلك فلا حاجة لتلك الزيادة. قلت: لا يخفى على عاقل أن مجرّد احتمال تخالف الاصطلاح لا يسوغ الحكم بضياع الزيادة وقد قال المصنف في شرح المنهاج: فالتام إثبات حكم كلي في ماهية لأجل ثبوته في جميع جزئياتها، والناقص هو إثبات حكم كلي في ماهية لثبوته في بعض أفرادها ا هـ. ومثله في المحصول وغيره. فإن قلت: تخالف الاصطلاح هنا ليس مجرّد احتمال بل هو الظاهر لأن الظاهر من اصطلاحات العلوم المتعددة هو تخالفها لا توافقها.

قلت: بعد تسليم أن الظاهر ما ذكر فمجرّد احتمال التوافق مانع من الحكم بالضياع إذ لا يسوغ الاعتراض مع ثبوت الاحتمال المنافي له ما يصرّح بذلك كلام الأئمة في تصرفاتهم كما لا يخفى على بصير به، ولو سلم تخالف الاصطلاحين هنا فيكفي في توجيه هذه الزيادة قصد المصنف موافقة أهل المنطق. نعم قوله «في التام إلا صورة النزاع» لا يوافق كلام أهل المنطق لأنه مصرّح بأنه لا بدّ في الاستقراء التام من الاستدلال بجميع الجزئيات من غير استثناء، ولكن هذا لا يمنع من قصد موافقتهم في أصل معناه. ثم إنه محتاج إلى هذا الاستثناء لبيان خلافية الأكثر وغيرهم في الحكم المذكور، وأما سقوط قوله «إذ المراد أن الاستقراء الخ» فلأنا سلمنا أن المراد ذلك إلا أن الاستقراء الذي أريد الاستدلال به على صورة النزاع هو إثبات الحكم في الكلي لثبوته في الجزئيات فكون المراد ما ذكر لا يدل على ضياع هذه الزيادة بل على ثبوتها لاعتبارها في معناه، فأعجب للشيخ في هذا الاستدلال وكيف يرتبط بمدعاه؟ وكذا يقال في قوله «فصورة النزاع» إلى قوله «هو المستدل عليه بالاستقراء» فنقول: سلمنا أنه المستدل عليه بالاستقراء إلا أن معنى الاستقراء يقتضي هذه الزيادة لأنه عبارة عن إثبات الحكم في الكلي لثبوته في

....

الجزئيات كما تقرر. وأما سقوط قوله «كما يظهر من كلام الشارح» فلأن الذي يظهر من كلام الشارح ما قلناه لا ما قاله كما هو واضح مما قررناه إن أحسنت التأمّل فيه. والثاني أن النزاع قد يقع في صورتين فأكثر فإن شرطوا في صورة النزاع في قولهم «إلا صورة النزاع» وقولهم «الخالي عن صورة النزاع أن تكون واحدة» فهو بعيد ويلزم منه أن يخرج التتبع فيما إذا تعدّدت عند الاستقراء مطلقاً وهو بعيد، وإن لم يشترطوا ذلك لزم إفادته القطع فيما إذا كان بكل الجزئيات إلا صورة النزاع وكانت مائة وإفادته الظن فيما إذا كان بكل الجزئيات إلا واحدة فقط ما عدا صورة النزاع وكانت واحدة فقط مع أن ذلك لا وجه له بل الذي يتجه العكس فليتأمل.

واعلم أنه قد بقي ها هنا أمور لا بدّ من بيانها: الأوّل أنه لما قسم الاستقراء إلى تام وناقص واعتبر في الأوّل كون الاستدلال بجميع الجزئيات ما عدا صورة النزاع، وفي الثاني كونه بأكثر الجزئيات لزم خروج ما يكون بنصف الجزئيات فأقل فلا يكون استقراء على مقتضى كلامه، وحينئذ يشكل الأمر بمسائل استند الفقهاء فيها إلى الاستقراء مع أنه لم يقع فيها استدلال بجميع الجزئيات ولا بأكثرها كما في كون أقل سن الحيض تسع سنين وأن أقله يوم وليلة وأكثره خمسة عشرة يوماً وغالبه ست أو سبع، فإنها صرّحوا بأنّ مستند الشافعي في جميع ذلك هو الاستقراء ومعلوم أن الشافعي لم يستقرىء حال جميع نساء العالم في زمانه ولا حال أكثرهنّ بل ولا حال نصفهنّ ولا ما يقرب منه فضلاً عن نساء العالم على الإطلاق للقطع بعدم استقرائه حال جميع نساء الأعصار المتقدّمة عليه من لدن وجد الإنسان والمتأخرة عنه إلى قيام الساعة. فالوجه ترك التقييد بالأكثر في الناقص وإن قيد به كثير من المناطقة بل يقيد بالبعض كما وقع في عبارة غير واحد كالإمام في المحصول وتبعه الإسنوي، وينبغي ضبط البعض بما يحصل معه ظن عموم الحكم. الثاني أن شيخنا الشريف قد قالب في شرحه للغرّة: ثم لا يخفى أنه إذا كان المدّعي حكماً على كلي على وجه جزئي ليكون قضية محصورة جزئية فيقال بعض الحيوان ناطق لأن زيداً وعمراً حيوان وهما ناطقان، فالظاهر أنه استقراء لصدق أنه استدلال بحال الجزئي على حال الكلي إلا أنه على وجه جزئي فكما أن القياس استدلال بحال الكلي على وجه كلي أو جزئي فكذا الاستقراء استدلال عليه كذلك وهو أيضاً يفيد اليقين من غير تقسيم وكلامهم لا يشمل ذلك، بل صرّح في شرح المواقف بأنه إن بين حال بعض الأفراد يفيد الظن وفيه ما مرّ. نعم قيد في شرح المطالع ونحوه بكون الداعي حكماً كلياً فيخرج ما ذكرنا إلا أن كثيراً من الكتب خالٍ عنه ويلزم على التقييد وجود نوع من الاستدلال خارج عن الأقسام المذكورة إلا بكمال التكلف ا هـ. وفي شمول عبارة المصنف لهذا القسم نظر فتأمّله. الثالث قال الكوراني: والفرق بين القياس المنطقي والقياس الأصولي والاستقراء هو أن القياس المنطقي الاستدلال بثبوت الحكم في الكلي لإثباته في الجزئي، والقياس الأصولي الاستدلال بثبوت الحكم في جزئي لإثباته في جزئي آخر مثله بجامع كما سبق تفصيله، والاستقراء الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئي لإثباته

....

في الكلي عكس القياس المنطقي، وبعضهم قد خبط في هذا المقام خبطاً فاحشاً فذكر أن الاستقراء التام هو القياس المنطقي ثم قال: وليفرق بين القياس الأصولي والاستقراء الناقص بأنّ الحكم في الناقص بمجرّد ثبوته في أكثر جزئياته وهذا كلام من لم يتقن القواعد العلمية، وقد بينا لك الفرق فتمسك به وعض عليه بالنواجذ يخلصك من هذه الأوهام ا هـ.

وأقول: ما ذكره من الفرق فهو من المشهورات في كتب الميزان المعلومات حتى للصبيان وليس هو محل تبجح ولا محل أمر بالتمسك به والعض عليه بالنواجذ، وأما مبالغته في حق البعض المذكور والمراد به الزركشي ووقيعته في حقه بالباطل فهو من قبيح تهوره وجراءته على أئمة الدين، ومنشأ ذلك ما استولى عليه من بلية العصبية مع ضعف اطلاعه وتوهمه عدم بقاء شيء وراء ما عرفه، فإذا رأى في كلام الشارح ما لم يعرفه ولم يفهمه على وجهه بادر إلى إنكاره والمبالغة عليه بما يعود عليه بالعار عند أولي الأبصار ما دامت هذه الدار، وذلك لأن ما قاله الزركشي صرّح به غير واحد من أئمة الأصول وله معنى صحيح ستقف عليه. فأما قوله «أن الاستقراء التام هو القياس المنطقي» فمن صرّح به الصفي الهندي في نهايته والمصنف في شرح المنهاج سائقين ذلك مساق النقل، ولما عرف أهل المنطق القياس بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر أوردوا عليه أنه صادق على الاستقراء التام وأجابوا بأنه لا يضر ذلك لأنه راجع إلى القياس كما صرّح به السيد، وإذا كان الاستقراء التام راجعاً إلى القياس المنطقي باعتراف نفس أهل المنطق كما رأيت، فغاية ما في قول من قال إن الاستقراء التام هو القياس المنطقي مساهحة في التعبير، والمراد أنه بحسب المآل من أفراده والمسامحات في الكلام أمر شائع ذائع لا ينكر ولا يستوجب هذا التهوّر الفاحش المستنكر. وأما قوله «وليفرق بين القياس الأصولي الخ» فغرضه من ذلك الاقتداء بهم في دفع إشكال إلا أن الكوراني لم يهتد إليه ولا اطلع من محله عليه فخبط خبط العشواء وقال ما قال، وقد أوضح ذلك الصفي الهندي في نهايته حيث قال بعد أن ذكر أنه اختلف في الاستقراء الناقص وإن الأظهر أنه يفيد الظن الغالب فوجب أن يكون حجة لما تقدم من الأدلة الدالة على أن العمل بالظن واجب ما نصه: فإن قلت القياس التمثيلي حجة عند جميع القائلين بالقياس في الحكم الشرعي وأنه أقل مرتبة من الاستقراء لأنه حكم على جزئي لثبوته في جزئي آخر بخلاف الاستقراء فإنه حكم على الكلي لثبوته في أكثر الجزئيات، وحاصله راجع إلى الحكم على جزئي لثبوته في أكثر الجزئيات لأنه لا يصير حكماً على الكلي ما لم يثبت في جميع جزئياته وهو بإلحاق الجزئي الذي لم يستقرئ حكمه بالجزئيات التي استقرئت أحكامها. وإذا كان كذلك كان الاستقراء أولى بالحجية من القياس التمثيلي أي فلم اختلف فيه مع الاتفاق على القياس التمثيلي. قلت: لكن يشترط في إلحاق الجزئي بالجزئي الآخر أن يكون بالجامع الذي هو علة الحكم ولس الأمر كذلك في الاستقراء بل هو حكم على الكلي بمجرّد ثبوته في أكثر جزئياته، ولا يمتنع عقلاً أن يكون بعض الأنواع

الصورة لغيرها على بعد. وأجيب بأنه منزل منزلة العدم (أو) كان (ناقصاً أي بأكثر الجزئيات) الخالي عن صورة النزاع (فظني) فيها لا قطعي لاحتمال مخالفتها لذلك المستقرا (ويسمى) هذا عند الفقهاء (إلحاق الفرد بالأغلب * مسئلة) في الاستصحاب وقد اشتهر أنه حجة عندنا دون الحنفية فنقول لتحرير محل النزاع (قال علماؤنا استصحاب العدم الأصلي)

مخالفاً للنوع الآخر في الحكم وإن كانا مندرجين تحت جنس واحد كما تقدّم ا هـ. فتأمّل قوله «وحاصله الخ» يظهر لك بما لا مزيد عليه عذر الزركشي فيما ذكره من الفرق وأن ما ذكره الكوراني فيه لا يغني عنه وأنه لم يزد في المعنى على التشنيع على نفسه والإعلان بتخليطه وهوسه.

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

والله المستعان على ما تصفون.

قوله: (وأجيب بأنه منزل منزلة العدم) قال شيخنا العلامة: لا يخفى أن وجود الاحتمال وإن بعد يمنع من القطع، وأن تنزيله منزلة العدم لا يصيره معدوماً والقطع إنما يحصل بعد الاحتمال لا بتنزيل الوجود منزلة العدم ا هـ. وأقول: هو إشكال واضح وإن كان على القوم دون الشارح لأنه لم يزد على نقل ما قالوه. نعم قد يتكلف الجواب بأنّ المراد القطع بحسب العادة والعلوم العادية لا ينافيها الاحتمال العقلي كما في القطع بأن الجبل الآن حجر مع تجويز العقل انقلابه الآن ذهباً أو بأنه ليس كل احتمال ينافي القطع بل المنزل منزلة العدم وإن لم يكن معدوماً حقيقة لا ينافي القطع كما هو ظاهر كلامهم هذا، ولا يلزم ما أورده الشيخ لأنه مجرّد دعوى خالٍ عن البرهان إلا أن يدّعي فيه البداهة لكن له منعها. ومما يؤيد في الجملة أن ليس كل احتمال ينافي القطع أن الحنفية ذهبوا إلى أنّ الاحتمال إنما ينافي القطع إذا نشأ عن دليل لا مطلقاً قوله: (ويسمى هذا عند الفقهاء) قال شيخنا العلامة: ظاهره أنه إشارة إلى الناقص ولا يخفى أن الناقص ليس إلحاقاً فتعين أنه إشارة إلى إثبات الحكم بالناقص ا هـ. وأقول: التعين ممنوع بل يجوز كون الإشارة إلى الناقص لأن هذه التسمية اصطلاحية للفقهاء وغاية ما يطلب فيها مناسبة معناها المصطلح للمعنى الأصلي وهو متحقق لأن الاستقراء مشتمل على الإلحاق لأنه موصل إليه، وإنما يتوجه ما قاله لو كان المصنف قد عبر بقوله «وهذا إلحاق الفرد بالأغلب» وإنما عبر بقوله «ويسمى» فالفرق بينهما في غاية الوضوح فتأمّل.

قوله: (قال علماؤنا استصحاب العدم الأصلي والعموم أو النص إلى ورود المغير وما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه حجة مطلقاً) وأقول: صرّح المصنف بنفي الخلاف عندنا في المسائل الثلاث فإنه قال في شرح المختصر كما نقله عنه صاحب الدر الفريد ما نصه: ونحن نقول للاستصحاب صور: أحداها ما ذكره يعني ابن الحاجب من استصحاب العدم الأصلي، وهذا إن ثبت فيه خلاف فلغير أصحابنا، وأما أصحابنا فمطبقون على أنه حجة. والثانية استصحاب

....

مقتضى العموم أو النص إلى أن يرد المخصص والناسخ ولم يختلف أصحابنا في أنه حجة أيضاً والثالثة استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه قال: ولا أعرف في هذا أيضاً خلافاً لأصحابنا رحمهم الله ا هـ. وصرّح الزركشي في شرحه بمثله وقال أعني المصنف في شرح المنهاج: الاستصحاب يطلق على أوجه: أحدها استصحاب العدم الأصلي والجمهور على العمل بهذا وادّعى بعضهم فيه الاتفاق. والثاني استصحاب العموم إلى أن يرد مخصص وهو دليل عند القائلين به واستصحاب النص إلى أن يرد ناسخ وهو دليل على دوام الحكم ما لم يرد النسخ. والثالث استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالملك. ا هـ باختصار. ثم قال: اختلف الناس في استصحاب الحال المشار إليه في القسم الثاني والثالث وكذا الأوّل إن لم نجعله محل وفاق على مذاهب بعد اتفاقهم على أنه لا بدّ من استفراغ الجهد في طلب الدليل وعدم وجدانه: أحدها أنه حجة وبه قال الأكثرون وبه قال الإمام وأتباعه. والثاني أنه ليس بحجة وبه قالت الحنفية كما نقله في الكتاب يعني المنهاج تبعاً لغيره وكثير من المتكلمين. والثالث ما اختاره القاضي أبو بكر في كتابه التقريب والإرشاد وأنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فإنه لم يكلف إلا أقصى الطلب الداخل في مقدوره على العادة، فإذا فعل ذلك ولم يجد دليلاً أخذ بنفي الوجوب ولا يسمع منه إذا انتصب مسؤولاً في مجلس المناظرة فإن المجتهدين إذا تناظرا وتذاكرا طرق الاجتهاد فما بقي إلا لمجيب قوله لم أجد دليلاً على الوجوب، وهل هو في ذلك إلا مدّع فلا يسقط عنه عهدة الطلب بالدلالة، وهذا التفصيل عندنا حق متقبل. والرابع وهو المعمول به عند الحنفية كما صرّح به أصحابهم في كتبهم أنه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح لإبداء العذر والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود باستصحاب الحال يصلح حجة لإبقاء ملكه لا في إثبات الملك له في مال مورثه، والخامس أنه يصلح للترجيح فقط ا هـ. ويتحصل من كلامه في الكتابين أن الأقسام الثلاثة المذكورة في جمع الجوامع متفق عليها عندنا وأن فيها خلافاً لغيرنا على نزاع في الأول، ومنه يظهر صحة قول شيخ الإسلام كالكمال في قول الشارح المحقق في القسمين الأوّلين جزماً ما نصه: أي عندنا بقرينة قوله «قال علماؤنا» وإلا فهما محل خلاف أيضاً ا هـ.

ويظهر إشكال سكوت الشارح في الثالث عن قوله «جزماً» فإنه مجزوم به عندنا أيضاً كما رأيت. ويجاب بأن الجزم به عندنا إنما هو في الجملة لا مطلقاً كما يستفاد من شرح قوله «وقيل بشرط أن لا يعارضه ظاهر الخ». ألا ترى إلى قول الشارح فيه «فإن عارضه ظاهر» إلى قوله «قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قول الشافعي» فلو قيد قوله حجة في الثالث بقوله «جزماً» للتقييد الجزم بقوله «مطلقاً» وكان المعنى أنه مجزوم به عندنا مطلقاً وليس كذلك وإنما هو مجزوم به في الجملة، وفي بعض تفاصيله خلاف عندنا كما رأيت على أن التقييد بقوله «جزماً في الثالث» لا يناسب المقابلة بقوله «وقيل حجة في الدفع دون الرفع» إذ القطع بالإطلاق لا يناسب

....

مقابلته بالتفصيل وإنما يناسب مقابلته بحكاية خلاف وتفصيل كما لا يخفى. ويظهر أيضاً نكتة تعبيره بقوله «قال علماؤنا» وهي الإشارة إلى اتفاقهم في هذه المواضع الثلاثة، وأن قوله «مطلقاً» معناه عدم التقييد بشيء مما ذكر في الأقوال المحكية بعده. فإن قلت: ومنه يظهر أيضاً أنّ خلاف غيرنا جارٍ في الأقسام الثلاثة وقضية كلام الشارح خلافه حيث لم يقدر لفظة مطلقاً في القسمين الأوّلين فإن بها تظهر مقابلة الخلاف المذكور لما قبله. قلت: يحتمل أن خلاف غيرنا وإن كان جارياً في الأقسام الثلاثة كما صرّح به ما سمعته عن المصنف إلا أن هذا الخلاف المذكور في جمع الجوامع مخصوص بالقسم الثالث كما صرّح بذلك شيخ الإسلام في حاشيته حيث قال في قول الشارح فنقول لتحرير محل النزاع أشار به إلى أنّ كلام المصنف ليس على إطلاقه من رجوع الخلاف الآتي إلى جميع الاستصحابات ا هـ. أي بل يختص بالثالث. وقد يوجه بأنه لا يتصوّر في غيره ولكن في ذلك نظر ظاهر. أمّا أوّلاً فكلام المصنف السابق عن شرح المنهاج صريح في رجوع الخلاف الآتي إلى جميع الاستصحابات المذكورة. ألا ترى إلى قوله «اختلف الناس في استصحاب الحال المشار إليه في القسم الثاني والثالث. وكذا الأوّل إن لم نجعله محل وفاق على مذاهب» إلى أن عد من تلك المذاهب الرابع السابق الذي هو أوّل الخلاف المذكور في جمع الجوامع. وأما ثانياً فلا نسلم عدم تصوّر ذلك الخلاف في غير الثالث ولو سلم عدم تصوّر بعضه في جميع ما عدا الثالث لم يضر لأن المقصود جريان جملة الخلاف في الأقسام الثلاثة وذلك لا ينافي أن يختص بعضه ببعضها فليتأمّل. فإن قلت: ينافي ذلك قول الشارح «فنقول التحرير محل النزاع».

قلت: هذا ممنوع لأن معناه أن ذكر المصنف هذه الأقسام الثلاثة مع عزوها إلى علمائنا إشارة إلى أنها محل الخلاف بينهم وبين الحنفية، ويؤيد ذلك قول المصنف الآتي «فعرف الخ» مع قول الشارح الذي قلنا به دون الحنفية فإن الذي ذكر أنه عرف شامل للأقسام الثلاثة كما بينه المحشيان وهذا لا ينافي رجوع الخلاف الآتي إلى جميع ما تقدم، سواء كان كله للحنفية أو بعضه دون بعض والحاصل أن جمع الجوامع اقتصر على الخلاف الجاري في القسم الثالث وترك الخلاف الجاري في القسمين الأوّلين مع ثبوته. وإذا علمت ذلك علمت خطأ الكوراني في قوله «ولا بدّ أولاً من تحرير محل النزاع» فنقول: محله أي النزاع هو الحكم الشرعي لا النفي الأصلي ولذا يقول الحنفية الاستصحاب يصلح دافعاً لا مثبتاً كحياة المفقود تصلح حجة في دفع الإرث عنه لا في إثبات الإرث له، فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الأصلي والعموم الأصلي والنص فإنه لا خلاف في الثلاثة بل الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه سابقاً ثم قال: قوله «وقيل في الدفع دون الرفع» إشارة إلى ما نقلناه عن الحنفية ولكن مقابلته بقوله «مطلقاً» ليس بحسن لأن قوله «مطلقاً» إشارة إلى عدم الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته فقوله بعد ذلك يشعر بأن الخلاف من الشافعية كما أن قوله بعده «وقيل يشترط أن لا

يعارضه» ظاهر خلاف الشافعية اهـ. فقوله «فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الأصلي والعموم والنص فإنه لا خلاف في الثلاثة» خطأ ظاهر لأنه إن أراد نفي الخلاف عنها مطلقاً فهو باطل لما علمته بما لا مزيد عليه، وإن أراد نفي الخلاف المذكور في المتن مع الاعتراف بخلاف آخر فيها فهذا لا يقتضي أن يجب على المصنف ترك هذه اللفظة التي أفادت الإشارة إلى اتفاق علمائنا في جميع هذه الأقسام وإلى مخالفة غيرهم لهم فيها فكيف يسوغ لعاقل فضلاً عن فاضل أن يوجب ترك هذه اللفظة مع إفادتها هاتين الفائدتين؟ وقوله «ولكن مقابلته بقوله مطلقاً ليس بحسن لأن قوله مطلقاً إشارة إلى عدم الخلاف الخ» خطأ ظاهر أيضاً فإن دعوى أن قوله مطلقاً إشارة إلى عدم الخلاف باطلة لا يشهد لها عقل ولا نقل بل ليس معنى قوله مطلقاً إلا عدم التقييد بما ذكر بعده من التفاصيل كما هو القاعدة في أمثال ذلك. والذي يظهر أنه لا سند له في هذا الكلام إلا تقليده ما توهمه من قول الزركشي ولا يعرف في الثلاثة خلاف عندنا ولهذا قال المصنف حجة مطلقاً اهـ. وبذلك كله يظهر أنه لم يزد في هذا المقام مع عدم التأمّل وعدم مراجعة الكتب على التغيير في وجوه الحسان.

وبما قرّرنا يعرف أيضاً ما في قول شيخنا العلامة والخلاف المحكي بقوله «وقيل في الدفع وما بعده خاص بالثالث للعلم بأنّ الأوّلين لا خلاف فيهما والخلاف المحكي في الثالث ليس للحنفية فمن ثم قال الشارح في الأوّلين «جزماً» وقال المصنف فيما يأتي «فعرف الخ» فتأمّله اهـ. فقوله للعلم بأنّ الأوّلين لا خلاف فيهما غير صحيح، ومن أين علم ذلك؟ وكيف وقد علمت تصريح المصنف بالخلاف في الأولين أيضاً وكان الأسهل أن يقول للعلم بأنّ الأوّلين ليس فيهما هذا الخلاف المحكي على أن هذا ممنوع أيضاً كما تقدم بيانه فتأمّله. وقوله «والخلاف المحكي في الثالث ليس للحنفية» غير صحيح أيضاً كيف وقد سمعت قول المصنف في شرح المنهاج «وهو المعمول به عند الحنفية الخ» إلا إن يريد أنه ليس جميعه للحنفية ولا يخفى ما فيه. وقوله «فمن ثم قال الشارح في الأوّلين جزماً» أي فلاجل أنه لا خلاف في الأوّلين قال الشارح فيهما ما ذكر وهذا لا يصح على اطلاقه مع ما علمته من تصريح المصنف بالخلاف فيهما، ولهذا حمل شيخ الإسلام كالكمال قوله «جزماً» على أنّ المراد جزماً عندنا لا مطلقاً كما تقدّم بيانه بما لا مزيد عليه. وقوله «وقال المصنف فيما يأتي فعرف الخ» أي لأجل أن الخلاف المحكي في الثالث الخ قال المصنف الخ.

وهذا يقتضي أن المراد بقول المصنف «فعرف الخ» نوع آخر غير الأنواع الثلاثة السابقة ويرد عليه أنه قد علم كون الخلاف المحكي في الثالث للحنفية أيضاً فلا يصح تعليل قوله «وقال المصنف الخ» بقوله «ومن ثم» وإن تفسير الاستصحاب بما ذكره المصنف بقوله «فعرف أن الاستصحاب ثبوت أمر الخ» شامل للنوع الثالث في كلام المصنف بل إنما أشار المصنف بقوله «فعرف الخ» إليه وإلا فإذا كان الاستصحاب المذكور خارجاً عن الأنواع الثلاثة فمن أين عرف

وهو نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع كوجوب صوم رجب حجة جزماً (و) استصحاب **(العموم أو النص إلى ورود المغير)** من مخصص أو ناسخ حجة جزماً فيعمل بهما إلى وروده،

حتى يصح قول المصنف «نعرف الخ» تفريعاً على ما قبله؟ بل قال الكمال وشيخ الإسلام: إنه أعني تفسير الاستصحاب في قول المصنف «فعرف الخ» بما ذكره شامل للأنواع الثلاثة السابقة وعبارة الكمال: قوله ثبوت أمر الأمر يتناول العدم الأصلي والعموم والنص وما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه فكل منها محل نزاع بيننا وبين من قال من الحنفية بعدم حجية الاستصحاب اهـ. وعبارة شيخ الإسلام: قوله ثبوت أمر الأمر يشمل جميع الأنواع التي قدّمها فكل منها محل خلاف بيننا وبين المخالف من الحنفية وإن كان أكثرها متفقاً عليه عندنا اهـ. وكان أشار بقوله «أكثرها» إلى الثالث بناء على أن فيه خلافاً عندنا على ما أشرنا إليه فيما سبق وإلى أن ذلك لا يخالف نفي المصنف الخلاف فيه لأن مراده نفي الخلاف فيه في الجملة وهذا الكلام من الكمال وشيخ الإسلام يقتضي أمرين: الأوّل أن قول المصنف «فعرف الخ» متفرّع ومتسبب عن جميع ما ذكر في الأنواع الثلاثة إشارة إلى أنها محل الخلاف بيننا وبين الحنفية، وأن ضابط الثلاثة ما ذكره هنا من قوله «ثبوت أمر الخ». والثاني أن قول الشارح في أوّل الكلام «لتحرير محل النزاع» إشارة إلى أنّ المصنف بين محل النزاع بقوله «قال علماؤنا الخ» الكلام المحكي عن علمائنا فجميع ما ذكره في قوله «قال علماؤنا» إلى قوله «حجة مطلقاً» بيان لمحل النزاع بيننا وبين المخالف وإنه ليس المراد من قول الشارح المذكور أن هذا الكلام المحكي عن علمائنا بعضه محل نزاع وبعضه ليس كذلك كما قد يتوهم من عبارته. والحاصل أنّ المراد ببيان محل النزاع بيان الصور التي شملها النزاع ليعلم محل النزاع فليتأمّل. وقوله «فتأمله» قلنا قد تأمّلناه فعلمنا فساده وعدم مطابقته لما صرّح به المصنف وغيره وأنه كلام لم يعوّل فيه الشيخ على سوى فهمه من غير إحاطة بالمسئلة وما قيل فيها كما هو في غاية الوضوح مما بيناه فتدبر.

قوله: **(وهو نفي)** قال شيخنا العلامة: الأحسن أن يقول وهو انتفاء ما نفاه العقل لأن الضمير أي هو عائد على العدم اهـ. وأقول: عبر بالأحسن إشارة إلى صحة ما عبر به الشارح وحسنه كأن يجعل مصدر نفي المبني للمفعول على أن في ذهني أنه جاء نفي الشيء مبنياً للفاعل لمعنى اللازم أي انتفى الشيء فيكون مصدره النفي بمعنى الانتفاء، وعذر الشارح في هذا التعبير الاقتداء بالقوم فإنه غلب عليه المحافظة على عبارتهم مبالغة في الاحتياط قوله: **(كوجوب صوم رجب)** أقول: قد يناقش في أن العقل نفي وجوب صوم رجب بل غايته أنه لا يقتضي في ذلك شيئاً من نفي أو إثبات إلا إن يراد بنفيه ذلك عدم إدراك وجوده أي وهو انتفاء ما لم يدرك العقل وجوده كوجوب صوم رجب قوله: **(من مخصص أو ناسخ)** هذا لا يتأتى في العدم الأصلي كما يعلم مما تقدم ففيه تخصيص قوله «إلى ورود المغير» بالقسم الثاني دون ما قبله وما بعده مع تأتيه فيهما أيضاً، ولعلّ الحامل للشارح على هذا التخصيص متابعتهم عليه، ولعل

وتقدّم أن ابن سريج خالف في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص **(و)** استصحاب **(ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه)** كثبوت الملك بالشراء **(حجة مطلقاً وقيل)** حجة **(في الدفع)** به عما ثبت **(دون الرفع)** به لما ثبت كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فإنه دافع للإرث منه وليس برافع لعدم إرثه من غيره للشك في حياته فلا يثبت استصحابها له ملكاً جديداً إذ الأصل عدمه **(وقيل)** حجة **(بشرط أن لا يعارضه ظاهر مطلقاً وقيل ظاهر غالب قيل مطلقاً وقيل ذو سبب)** فإن عارضه ظاهر مطلقاً أو بشرط على الخلاف قدّم الظاهر عليه وهو المرجوح من قولي الشافعي في تعارض الأصل والظاهر والتقييد بذي السبب **(ليخرج بول وقع في ماء كثير فوجد متغيراً واحتمل كون التغير به)** وكونه بغيره مما

اقتصارهم عليه كثرة وجود المغير وظهوره في هذا القسم فليتأمل قوله: **(وتقدّم إنّ ابن سريج)** أقول: يحتمل أنه إشارة إلى تقييد المسئلة بغير قول ابن سريج ليتأتى الجزم بالحجية إذ لا جزم مع مخالفة ابن سريج فالمعنى أنه لا حجة جزماً عند القائلين بجواز العمل به قبل البحث، ويحتمل أنه إشارة إلى تقييد المسئلة بما بعد البحث لاتفاق ابن سريج مع غيره حينئذ على العمل فيتأتى الجزم بالحجية، ويحتمل أنه إشارة إلى تقييد المسئلة بحياة النبي ﷺ للاتفاق حينئذ على العمل فإن مخالفة ابن سريج إنما هي فيما بعد حياته ﷺ. فعلى الأولين يكون المراد بالورود الورود على المجتهد بمعنى اطلاعه على المغير، وعلى الثالث يكون على ظاهره من الورود عن الشارع قوله: **(في الدفع به عما ثبت)** المراد بما ثبت المدفوع عنه في مثال الشارح عدم الإرث من المفقود لا الإرث لأن استصحاب الحياة لا يدفع عن الإرث منه بل يدفعه وإنما يدفع عن عدم الإرث منه لأنه يقتضي عدم الإرث منه، ولا ينافي ذلك قول الشارح فإنه دافع للإرث منه لأن المدفوع غير المدفوع وإذا دفع الإرث منه لزم منه أنه دفع عن عدم الإرث منه قوله: **(دون الرفع به لما ثبت)** المراد بما ثبت الذي لا يرفع بالاستصحاب في مثال الشارح عدم إرث المفقود من غيره. فإن قيل: هلا جعل عدم إرثه من غيره مدفوعاً عنه فإنه ثابت مستمر؟ قلت: إنما لم يجعله مدفوعاً عنه وإن كان ثابتاً مستمراً لأن استصحاب الحياة لا يناسب كونه دافعاً عنه لأنه يقتضي خلافه وهو إرثه من غيره وما يقتضي الشيء لا يكون دافعاً عن نفيه فتأمله.

قوله: **(كاستصحاب حياة المفقود)** قد يقال حياة المفقود خارجة عن المستصحب في أقسام الاستصحاب الثلاثة السابقة إذ ليس عدماً أصلياً ولا عموماً ولا نصاً ولا شيئاً دل الشرع على ثبوته لوجود سببه، ويمكن أن يجاب إما بأن في هذا التمثيل مسامحة لأن التمثيل كثيراً ما يتسامح فيه لأن المقصود به الإيضاح وهو حاصل مع ذلك، وإما بأنه إشارة إلى أن المستصحب غير منحصر فيما ذكر خلافاً لما يتوهم من الاقتصاد على الأقسام المذكورة قوله: **(ليخرج بول وقع في ماء كثير)** قال شيخنا العلامة: أحسن منه أن يقول ليدخل غير ذي السبب لأن خروج ذي السبب حاصل بالإطلاق كالتقييد فالتقييد أفاد دخول غير ذي السبب لا خروج ذي السبب

لا يضر كطول المكث فإن استصحاب طهارته الأصل عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة ذات السبب فقدمت على الطهارة على قول اعتبار الظاهر كما تقدم الطهارة على قول اعتبار الأصل **(والحق)** التفصيل أي **(سقوط الأصل إن قرب العهد)** بعدم تغيره **(واعتماده إن بعد)** العهد بعدم تغيره **(ولا يحتج باستصاب حال الإجماع في محل الخلاف)** أي إذا أجمع على حكم في حال واختلف فيه في حال أخرى فلا يحتج باستصحاب تلك الحال في هذا

انتهى. وأقول: توجيه كلام المصنف بحيث يختص خروج ذي السبب بالتقييد أن يجعل معنى ليخرج ما ذكر ليختص الخروج به والمراد خروج ما ذكر ونحوه من كل ذي سبب. غاية ما في الباب أن يكون في العبارة مسامحة وحينئذ ترجع المناقشة لفظية وقد اشتهر سهولة أمرها ثم لا يخفى أن المعنى ليخرج الاستصحاب أي استصحاب طهارة الماء في هذه الحالة أعني حالة معارضة الظاهر الغالب ذي السبب كالتنجيس في المثال أي عن الاعتبار والحجية أو ليخرج تنجيس البول الذي هو ظاهر غالب ذو سبب أي عن عدم المعارضة للاستصحاب فيكون معارضاً له إذ لا معنى لخروج نفس البول، سواء أريد خروجه من الاستصحاب أو من الظاهر الغالب، إذ ليس البول استصحاباً ولا ذا سبب بل ذو السبب هو التنجيس كما لا يخفى. وكذا المعنى في قول شيخنا «ليدخل غير ذي السبب» أي ليدخل الاستصحاب في حالة معارضة غير ذي السبب أي في الاستصحاب الذي هو حجة أو في الاعتبار والحجية، أو ليدخل غير ذي السبب في عدم المعارضة أو في الظاهر غير المعارض إذ لا معنى لدخول نفس غير ذي السبب في الاستصحاب إذ ليس استصحاباً، أو في الظاهر الغالب في الجملة لدخوله فيه كذلك بكل حال بخلاف دخوله فيه باعتبار كونه غير معارض فتأمل. وبما تقرّر يظهر وجه قول شيخنا الشهاب «لو قال ليخرج ماء كثير وقع فيه بول كان أولى» انتهى وذلك لأن التأويل عليه أقرب بحمله على حذف المضاف أي استصحاب طهارة ماء إلى آخره فتأمّله قوله: **(عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة)** أقول: قد يتوقف في غلبة نجاسة الماء الكثير بوقوع البول فيه فإن نجاسته بسبب تغيره به وقد يمنع غلبة تغيره به فليتأمّل قوله: **(والحق التفصيل أي سقوط الأصل إلى آخره)** فيه أمران: الأول أن هذا التفصيل مقابل لقول اعتبار الأصل وقول اعتبار الظاهر كما أشار الشارح إلى الأوّل بقوله «كما تقدّم إلى آخره» وإلى الثاني بقوله «تقدمت على الطهارة إلى آخره». ومن هنا ظهر نكتة قوله «كم تقدم إلى آخره» فهي التوطئة للتفصيل لأنه مقابل لذلك فكأنَّ المصنف قال الحق في مسألة البول أن لا يحتج بالاستصحاب مطلقاً ولا بالظاهر كذلك بل بكل منهما بقيد أو في حال. والثاني أنه خلاف ما في فروع الشافعية فإنهم إنما فصلوا فيما بعد الوقوع لا فيما قبله وكان يمكن حمل عبارة المصنف على ما بعد الوقوع بأن يراد قرب العهد وبعده بالتغير بالنسبة للوقوع أي إن قرب العلم بالتغير من وقوع النجاسة بأن رآه عقب الوقوع متغيراً أو بعد العلم بذلك من وقوعها بأن غاب عنه زمناً بعد الوقوع ثم رآه متغيراً.

(خلافاً للمزني والصيرفي وابن سريج والآمدي) في قولهم يحتج بذلك مثاله الخارج النجس من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عندنا استصحاباً لما قبل الخروج من بقائه المجمع عليه.

قوله: **(استصحاباً لما قبل الخروج من بقائه المجمع عليه)** قال شيخنا العلامة: المطابق لما تقدّم أن يقول من عدم النقض المجمع فيه على البقاء انتهى. وأقول: قد أشار الشارح في قوله «أي إذا أجمع على حكم إلى آخره» إلى أن حال الإجماع ليس عبارة عن الحكم بل عن محل الحكم، فحال الإجماع في المثال كون النجس في البدن وعدم بروزه إلى خارجه وحكمه عدم نقض الوضوء، ومعلوم مما تقدّم أن المستصحب هو الحكم فيكون قول المصنف «ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع على حذف المضاف» أي حكم حال الإجماع أي الحكم الذي وقع الإجماع عليه في الحال المخصوصة، وحينئذ فقوله «استصحاباً لما قبل الخروج من بقائه» قد أشار فيه بقوله «قبل الخروج إلى حال الإجماع» وبلفظ ما مع بيانه المذكور إلى الحكم المستصحب، ولا يخفى مع أدنى تأمل أن في هذا غاية المطابقة لما تقدم وأنه لا فرق بين أن يجعل المستصحب عدم النقض أو يجعله بقاء الوضوء لأنهما بمعنى واحد وكأنه إنما عبر ببقائه لأنه الأنسب بحال عدم الخروج إذ لم يحدث فيه ما يمكن أن يسند إليه النقض حتى ينفى، واللائق والمعتاد أنه إنما ينفى النقض عند حدوث ما يتوهم كونه ناقضاً فإنه لا وجه لقولنا «لا ينتقض الوضوء قبل خروج الخارج النجس» بخلاف قولنا «الوضوء باقٍ» أي لعدم ما يمكن معه النقض. والذي يتراءى من قول الشيخ من عدم النقض المجمع فيه على البقاء أنه جعل عدم النقض هو حال الإجماع وبقاءه هو الحكم المجمع عليه ولا وجه له، لأنه إن أراد بالبقاء عدم النقض فإن أراد بقاءه قبل الخروج صار ذكر البقاء مستدركاً إذ يكفي أن يقال من بقاء عدم النقض المجمع عليه وإن أراد بقاءه حال الخروج فليس بصحيح إذ ليس مجمعاً عليه حينئذ، وإن أراد بالبقاء بقاء الوضوء ففساده واضح لأنه بمنزلة قولنا عدم نقض الوضوء أجمعوا فيه على بقاء الوضوء ولا معنى له، وعند ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض واختلال ما زعم أنه المطابق لما تقدّم، وكذا يظهر سقوط اعتراض شيخنا الشهاب حيث قال: قوله استصحاباً لما قبل الخروج أي لحال الإجماع قبل الخروج وهي الحال التي وقع فيها الإجماع فتستصحب عندهم ويحتج بها في حال الخروج هكذا أفهم. وأما جعل الشارح من بقائه بياناً لحال الإجماع كما ترى فغير ظاهر ولو أسقطه لكان في الكلام غنى عنه انتهى. ووجه سقوطه أنه توهم أن قول الشارح «من بقائه» بيان لحال الإجماع وليس كذلك بل هو بيان لحكم تلك الحال إذ هو بيان لما الواقعة على الحكم، وأما الحال فهي المعبر عنها بقوله «قبل الخروج» وعبارته كالمصرحة بهذا فقوله مع ذلك كما ترى مما يقضي منه العجب وأن المستصحب حال الإجماع وليس كذلك فإنه لا معنى لاستصحاب حاله فإن حاله هو عدم الخروج كما فسرها هو بذلك حيث قال قبل هذا الكلام ما نصه: قوله في محل الخلاف أي في حال محله. قوله أي إذا أجمع على حكم كعدم تأثير الدم في الوضوء قوله في حال هي استقرار الدم في الجوف. قوله في حال أخرى هي حالة بروزه اهـ. ولا

(فعرف) مما ذكر (أن الاستصحاب) الذي قلنا به دون الحنفية وينصرف إليه الاسم. (ثبوت أمر في) الزمن (الثاني لثبوته في الأول لفقدان ما يصلح للتغيير) من الأول إلى الثاني فلا زكاة عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين ديناراً ناقصة تروج رواج الكاملة بالاستصحاب (أما ثبوته) أي الأمر (في الأول لثبوته في الثاني فمقلوب) أي فاستصحاب

معنى لاستصحاب عدم الخروج في حال الخروج إذ الاستصحاب ثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوته في الأوّل كما تقدّم ولا يعقل ثبوت عدم الخروج في حال الخروج، وإنما المستصحب حكم تلك الحال وهو بقاء الوضوء فتأمل ذلك لتعلم أن أمره بقوله «هكذا أفهم» مما لا يصح امتثاله بل هو نفسه قد ذكر قبل هذا الكلام أن المستصحب الحكم حيث قال: قوله «باستصحاب تلك الحال» أي حكمها وقوله «في هذه» أي في حكمها اهـ. لكن قوله الثاني «أي في حكمها» ممنوع لأن حكم الحال الأوّل يستصحب في الحال الثاني لا في حكمها كما هو ظاهر. فإن قلت: أراد بالحال في قوله «فيستصحب عندهم» الحكم نفسه لا محل الحكم أو أراد بها محل الحكم على حذف المضاف أي حكم حال الإجماع. قلت: هو ممكن وإن كان في غاية البعد خصوصاً وقد بين قبيل هذا الكلام مغايرة الحال للحكم.

قوله: (فعرف مما ذكر إلى آخره) قال شيخنا الشهاب: أي حيث لم يسق للحنفية خلافاً فيما مر لا يقال الحنفية ليس لهم في المتن ذكر مطلقاً لأنا نقول: قوله هنا «فعرف أن الاستصحاب» معناه كما قال الشارح «الذي قلنا به دون الحنفية» لأنه إذا أطلق عند الأصوليين ينصرف إلى ذلك، ولما لم يسق فيما مر خلافاً عن الحنفية علمنا أن محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذكور هنا أخيراً إذ لم يبق غيره اهـ. وأقول: يحتمل أنه أراد بقوله «علمنا أن محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذكور هنا أخيراً أن قول المصنف ثبوت أمر إلى آخره إشارة إلى معنى آخر مغاير للأقسام السابقة وهو محل النزاع بيننا وبينهم، ويحتمل أنه أراد بذلك أن قول المصنف المذكور إشارة إلى القسم الأخير وأنه محل الخلاف بيننا وبينهم، ويؤيد الأوّل قوله «ولما لم يسق فيما مر خلافاً بيننا وبين الحنفية» وعلى التقديرين فهو كلام ممنوع قد علم ما فيه مما أسلفناه على كلام شيخنا العلامة في الكلام على قول المصنف «قال علماؤنا إلى آخره» فراجعه، بل الصواب في توجيه معرفة ذلك مما ذكر أنه لما عزا حجية الاستصحاب في الأقسام الثلاثة إلى علمائنا مع اشتهار مخالفة الحنفية لهم في حجية الاستصحاب فهم أن المراد به القدر المشترك بين الأقسام الثلاثة وهو ما ذكره بقوله «ثبوت أمر الخ» قوله: (ثبوت أمر) قال شيخنا العلامة: الأحسن أن يقول إثبات أمر لأن الاستصحاب فعل المستدل والثبوت أثره لا عينه اهـ. وأقول [1] فيحمل الثبوت على أنه مصدر بمعنى الإثبات أو يحمل على حذف المضاف أي اعتقاد ثبوت وهو المراد بالإثبات كما لا يخفى، وحينئذ فكونه فعلاً كما قاله الشيخ خلاف التحقيق في الإدراك من أنه

---

(١) بهامش الأصول كذا بياض بخطه أربعة أسطر.

مقلوب كأن يقال في المكيال الموجود الآن كان عهده صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال في الماضي **(وقد يقال فيه)** أي في الاستصحاب المقلوب ليظهر الاستدلال به **(لو لم يكن الثابت اليوم ثابتاً أمس لكان غير ثابت)** أمس إذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه **(فيقضي باستصحاب أمس)** الخالي عن الثبوت فيه **(بأنه الآن غير ثابت وليس كذلك)** لأنه مفروض الثبوت الآن **(فدل)** ذلك **(على أنه ثابت)** أمس أيضاً ويوجد في بعض النسخ بعد أنه الآن وهو مفسد وليس في نسخة المصنف **(مسئلة لا يطالب النافي)** للشيء **(بالدليل)**

من باب الكيف لا من باب الفعل ولا الانفعال كما تقرر في محله قوله: **(لو لم يكن الثابت اليوم ثابتاً أمس لكان غير ثابت أمس)** قال شيخنا العلامة: هذا التركيب فاسد لاتحاد المقدم والتالي إلى آخر ما بسطه ثم أجاب عنه. وأقول: يمكن أن يجاب عنه أيضاً بأن مفهوم المقدم انتفاء كون الثابت اليوم ثابتاً أمس، ومفهوم التالي كون الثابت اليوم مغايراً للثابت أمس، وهذان المفهومان متغايران ولكنهما متلازمان فليتأمّل قوله: **(فيقضي باستصحاب أمس الخ)** قال شيخنا العلامة: فيه نظر لا يخفى على المتأمّل كيف يقضي بذلك وقد شرط في الاستصحاب فقد أن ما يصلح للتغيير وهو هنا موجود وهو وجود المكيال المشاهد في الحال انتهى. وهو نظر قوي ما زال يجري في البال ولعل المصنف أشار إلى ضعف هذا الدليل بتعبيره بقوله «قد يقال» إذ هو من صيغ التضعيف عند المحققين، وقد سبق الشيخ إلى هذا النظر الكوراني حيث قال في شرح كلام المصنف ما نصه: وقد يقال في الاستدلال بالمقلوب لو لم يكن الثابت اليوم ثابتاً أمس لكان غير ثابت في الأمس إذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه، وإذا كان غير ثابت أمس يلزم عدم ثبوته اليوم استصحاباً للعدم وليس كذلك لأنه ثابت الآن فيلزم ثبوته أمس، ويرد المنع على مقدمتين منه فيقال قولك يلزم من عدم ثبوته أمس عدم ثبوته اليوم ممنوع إذ الفرض أنه ثابت اليوم. وقولك إذ ثبت اليوم يلزم ثبوته أمس ممنوع بل يثبت اليوم ولا يلزم ثبوته أمس وعدم ثبوته فيه لا يقدح إلا باستصحاب ذلك العدم وقد علمت دفعه. انتهى بحروفه من النسخة الواقعة لي.

قوله: **(مسألة لا يطالب النافي بالدليل إن ادعى علماً ضرورياً إلى آخره)** فيه أمران: الأوّل أن مناسبة هذه المسأله لمسألة الاستصحاب ظاهر لأنها متعلقة بالنفي الذي يصح استصحابه. والثاني أن الكوراني قال في شرح هذا الكلام ما نصه: أقول: النافي للشيء الذي علم انتفاؤه لكل أحد بالضرورة بأن علم ذلك حساً تواتراً فلا حاجة إلى الدليل وهو ظاهر، وإن لم يكن ذلك الانتفاء ضرورياً يطالب بالبيان لأنه يدعي أمراً غير مسلم عند الخصم فلا بد من إثباته وعلى عبارة المصنف مؤاخذة وهو أن يقال دعواه الضرورة لا تسقط عنه المطالبة لأن دعوى الضرورة في محل النزاع لا تسمع وبما قررنا تندفع المؤاخذة انتهى. وأقول: قال السيف الآمدي في أحكامه ما نصه: اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل أم لا؟ منهم من قال لا دليل عليه وسواء كان ذلك من القضايا العقلية أو الشرعية، ومنهم من أوجب ذلك عليه في الموضعين،

ومنهم من أوجبه في القضايا العقلية دون الشرعية، والمختار إنما هو التفصيل وهو أن النافي إما أن يكون نافياً بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه أو مدعياً للعلم أو الظن بالنفي. فإن كان الأول فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه أني لست أجد ألماً ولا جوعاً ولا حراً ولا برداً إلى غير ذلك. وإن كان الثاني فلا يخلو إما أن يدعي العلم بنفي ما نفاه ضرورة أولاً بطريق الضرورة، فإن كان الأوّل فلا دليل عليه أيضاً لأنه إن كان صادقاً في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضاً، وإن لم يكن صادقاً في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل أيضاً فإنه ما ادعى حصوله له عن نظر ويكفي المنع في انقطاعه حيث إنه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر غير مدعي له. وإن ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة إلى أن أورد سؤالاً بصور عددها منها: من أنكر وجوب صلاة سادسة أو صوم شوال قال: هل يلزمه إقامة الدليل على ما نفاه أم لا. إن قلتم بالأول فهو خلاف الإجماع، وإن قلتم بالثاني مع كونه نافياً في قضية غير ضرورية فقد سلمتم محل النزاع.

ثم أجاب بأن النفي في جميع هذه الصور لم يخل عن دليل غير أنه قد يكتفي بظهوره عن ذكره، ثم بينه في الصورتين المذكورتين بالبقاء على النفي الأصلي واستصحاب الحال مع عدم القاطع له وهو ما يدل على وجوب صلاة سادسة وعلى وجوب صوم شوّال ا هـ. ولا يخفى أن قضية تعليله السابق بقوله «لأن إن كان صادقاً في دعواه الضرورة الخ» أن المثبت كالنافي في ذلك لكن قضية كلام أبي المظفر الآتي خلافه وفيه نظر. وقال الإمام أبو المظفر السمعاني في قواطعه: مسألة النافي للحكم يجب عليه الدليل مثل المثبت. وقال أصحاب الظاهر: لا دليل عليه إلى أن قال: وأما دليلنا فهو أن النفي لكون الشيء حلالاً أو حراماً حكم من أحكام الدين كالإثبات والأحكام لا تثبت إلا بدليلها وكل من ادعى في شيء من الأشياء حكماً من إثبات أو نفي فعليه إقامة دليله بظاهر قوله تعالى ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾[البقرة: ١١١] ثم الدليل على ما قلنا من جهة التحقيق هو أن النافي فيما نفاه لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يدعي العلم بنفي ما نفاه أو لا يدعي العلم بانتفائه بل إنما يخبر عن جهله بذلك وشكه فيه. فإن كان يخبر عن جهله وشكه فالدليل عنه ساقط لأن أهل النظر قاطبة لا يوجبون دليلاً على من يدعي الجهل والشك، ولا يقال لمن جهل أو شك لم جهلت أو شككت، ولو رام المدعي لذلك إقامة دليل لم يمكنه ذلك. وإن كان النافي يدعي العلم بصحة ما نفاه فيقال من أين علمت نفي ما تنفيه، أباضطرار أو استدلال؟ ولا يمكنه دعوى الضرورة ولأنه لو كان ضرورياً شاركناه في ذلك، وإن قال بدليل سئل عن ذلك هل هو حجة عقل أو سمع؛ فإن قال بسمع قلنا له بين، وإن قال بعقل قلنا له بين ذلك، فدل أنه لا بد من دليل يقيمه. واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة إلا بدعوى علم الضرورة وهذا باطل إلى أن قال: قالوا على هذا إن النافي متمسك بالعدم والعدم غير محتاج إلى الدليل فإن الشيء الذي هو مدلول يحتاج إلى الدليل وهذا السؤال

....

يفسد بما قلناه من قبل وهو أن النافي يدعي العلم بانتفاء الشيء ودعوى العلم بانتفاء الشيء لا يجوز أن يكون إلا عن دليل إلى أن قال: وأما في مسألتنا فصورة الخلاف في موضع يقطع بالنفي ولا يجوز أن يقطع بالنفي إلا عن دليل يقتضيه ويوجبه.

فإن قيل: أليس لو نفي صلاة سادسة لا يكون عليه دليل؟ قلنا: لا بد في نفيها من دليل يقيمه عليه وهو أن يقول إن الله تعالى لا يتعبد خلقه بفرض إلا ويجعل إلى معرفته طريقاً من جهة الدليل، ولما لم نجد ما يدلنا على الوجوب دلنا ذلك على أنه لا واجب. وقد قال بعض أصحابنا: يقال لمن زعم أنه ليس على النافي دليل أقلت هذا بدليل أو بغير دليل؟ فإن قال قلته بدليل فقد اعترف أن النافي عليه الدليل، وإن قال قلته بلا دليل يقال لزمك نقضك عمل بقول أنا أنفي صحة ما يعتقده من هذا القول واتمسك بأن النافي لا دليل عليه. وهذا فصل معتمد في إظهار المناقضة عليهم في سؤالهم انتهى. فأنت ترى هذين الإمامين الجليلين المجمع على إمامتهما وجلالتهما وأنهما عن الأئمة المتبوعين في مثل هذا الشأن قد صرحا بأن الكلام في دعوى ضرورة لم تحصل لغير ذلك المدعي. ألا ترى إلى ترديد الأول في دعوى مدعي الضرورة بين كونه صادقاً وغير صادق بقوله «لأنه إن كان صادقاً الخ» وإلى قوله «ويكفي المنع الخ» فإن ذلك تصريح بما ذكر إذ لا يتصوّر ذلك في ضرورة حاصلة لغيره إذ لا يتصور نزاع حينئذ كما هو ظاهر. وإلى قول الثاني «ولا يمكنه دعوى الضرورة لأنه لو كان ضرورياً شاركناه في ذلك» فإنه نص قاطع فيما ذكر وحينئذ يسقط ما زعمه الكوراني من تصوير المسألة بما إذا كان ذلك الانتفاء الذي ادعاه النافي معلوماً لكل أحد بالضرورة ويتعين تصويرها بما إذا لم يكن كذلك إذ هو الموافق لكلام الأئمة الذاكرين لها، وكيف لا ولو كانت مصورة بما زعمه لم يكن للتقييد بالضرورة معنى لظهور أنها إذا كانت معلومة لكل أحد بالنظر أيضاً لا يكون لطلب الدليل منه معنى.

فإن قلت: لكن يشكل تصويرها بما ذكرته إذ كيف ينهض كلامه مع خصمه وتسقط عنه مطالبته بمجرد زعمه الضرورة، ومن تأمل كلام أئمة الآداب ونظر في تصرفات الأئمة ومناظراتهم علم أن مجرد دعوى الخصم الضرورة ولو في النفي لا يجب قبوله ولا يتعين تسليمه، وليس الكلام في ثبوت النفي في حق النافي دون غيره إلا فلا وجه للتفصيل بين الضروري وغيره بل لا يتصوّر حينئذ طلب مطلقاً. قلت: لا إشكال والكلام في مقامين الأول مجرّد عدم مطالبته بالدليل على نفس النفي وهذا ثابت وهو ما هنا، والثاني عدم التعرض لما استند إليه من الضرورة التي ادعاها بمنع أو غيره وهذا غير ثابت بل يتوجه عليه التعرض لها بالمنع وغيره كما دل عليه، بل صرح به قول الأحكام السابق «ويكفي المنع في انقطاعه حيث إنه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر غير مدعي له» ا هـ. فإنه كما ترى مصرح بأنه يتوجه عليه منع دعواه الضرورة وأنه حينئذ ينقطع لأنه لا يقدر على إثباتها ولا يمكنه الاستدلال على مدعاه لأنه

على انتفائه **(إن ادعى علماً ضرورياً)** بانتفائه لأنه لعدالته صادق في دعواه والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه **(وإلا)** أي وإلا يدع علماً ضرورياً بأن ادّعى علماً نظرياً أو ظناً بانتفائه **(فيطالب به)** أي بدليل انتفائه **(على الأصح)** لأن المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشتبه فيطلب دليله لينظر فيه.

غير نظري في زعمه، وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام أئمة الآداب وتصرفات الأئمة ومناظراتهم. وعلى هذا فلا مؤاخذة في عبارة المصنف كغيرها خلافاً لما توهمه الكوراني إذ ليس كلامهم إلا في المقام الأول ولا إشكال فيه، وإنما جاء الإشكال من اشتباه أحد المقامين بالآخر كما وقع فيه الكوراني فحمل كلام الأئمة على ما ينافيه من غير أن يمعن في التأمل فيه.

قوله: **(لأنه لعدالته صادق في دعواه والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه)** أقول فيه أمور: الأول أن قضية قوله «لأنه لعدالته» أن غير العدل يطالب بالدليل لكن قول الأحكام السابق «لأنه إن كان صادقاً في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وإن لم يكن صادقاً في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضاً الخ» مصرح بخلافه. ويمكن أن يجاب بأن ما ذكره الشارح علتان: إحداهما قاصرة وهي قوله «لعدالته» والأخرى شاملة وهي قوله «والضروري الخ». والثاني أن قوله «والضروري» لا يشتبه عليه منع ظاهر ومن تتبع كلام الأئمة علم سند هذا المنع وأن الضروري قد يشتبه ومن ذلك قول السيد في المرصد الثالث في أقسام العلم من شرح المواقف في الكلام على شبه منكري البديهيات ما نصه: وجوابهما أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال إلى أن قال: وإن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق إليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ا هـ. وإذا كان هذا حال البديهي الأخص من الضروري فكيف بالضروري اللهم إلا أن يجاب بأن المراد أن الضروري لا يشتبه غالباً أو من شأنه أن لا يشتبه فليتأمل. والثالث أن قوله «حتى يطلب بالدليل عليه» قال شيخنا الشهاب: فيه إشعار بأن الضروري له دليل وفيه نظر فإنه الحاصل من غير نظر واستدلال انتهى، وجوابه أما أولاً فبأن قوله «حتى يطلب الخ» في حيز النفي وكأنه قيل لا يحصل فيه اشتباه فطلب للدليل أي لا يحصل فيه اشتباه ولا طلب للدليل عليه لعدم الدليل عليه لأنه إنما يكون فيما يدخله الاشتباه وهذا ليس كذلك. وأما ثانياً فبأن الضروري قد يحصل بالنظر لخفاء فيه كما حرره شيخنا الشريف في كتبه نقلاً عن المولى الدواني والله أعلم. والرابع أن كلاً من تعليل الشارح وتعليل الآمدي يقتضي عدم الفرق بين النافي والمثبت مع أنهم قيدوا بالنافي بل كلام القواطع السابق صريح في الفرق بينهما، وأن المثبت مطالب بالدليل قطعاً، وأن الاختلاف إنما هو في النافي. ألا ترى إلى قوله «النافي يجب عليه الدليل كالمثبت» وقال أصحاب الظاهر: لا دليل عليه الخ. وقد يفرق بينهما حيث احتاج

(ويجب الأخذ بأقل المقول وقد مر) في الإجماع حيث قيل فيه وإن التمسك بأقل ما قيل حق **(وهل يجب)** الأخذ **(بالأخف)** في شيء لقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر﴾[البقرة: ١٨٥] **(أو الأثقل)** فيه لأنه أكثر ثواباً وأحوط **(أو لا يجب شيء)** منهما بل يجوز كل منهما لأن الأصل عدم الوجوب هذه **(أقول)** أقر بها الثالث * **(مسئلة اختلفوا)** أي العلماء **(هل كان المصطفى صلى الله عليه وسلم متعبّداً)** بفتح الباء كما ضبطه المصنف أي مكلفاً **(قبل النبوة بشرع)** فمنهم من نفي ذلك ومنهم من أثبته. **(واختلف المثبت)** في

المثبت قطعاً إلى الدليل مطلقاً دون النافي على قول إذا ادعى علماً ضرورياً بأن النافي موافق لأصل العدم مع تقوي جانبه بدعوى الضرورة بخلاف المثبت.

قوله: **(ويجب الأخذ بأقل المقول)** فيه أمور: الأول أن وجه ذكر هذا في هذه المسألة أن الأخذ بالأقل نافٍ لما زاد بالأصل، وكذا يقال فيما يأتي لثبوت النفي بالأصل في بعض أقواله. والثاني أن هذه المسألة أعني الأخذ بالأقل مبنية على قاعدتين: إحداهما الإجماع فإن الأمة أجمعت على الأقل، والثانية البراءة الأصلية فإنها تفيد عدم الوجوب في الكل ترك العمل بها في الأقل للإجماع فبقي ما عداه على أصله إذ الفرض أنه لم يقم عند الأخذ بالأقل دليل على الأكثر فعلم أن الأخذ بالأقل ليس من قبيل التمسك بالإجماع خلافاً لمن أخطأ بعزو ذلك للشافعي لأن المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا خلاف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه. والثالث أن بعضهم اعترض أخذ الشافعي بالأقل بأن الذي ينبغي هو الأخذ بالأكثر لتحقق المكلف الخلاص به عما وجب عليه. وأجاب البيضاوي بأن ذلك إنما يتجه حيث تيقنا شغل الذمة والزائد هنا على الأقل لم يتحقق إشغال الذمة به. والرابع أن الأخذ بالأقل إنما هو لأنه المتفق عليه فلا يشكل عليه اشتراط الشافعي أربعين في الجمعة وسبعاً في غسلات الكلب مع اكتفاء غيره بأقل من ذلك فيهما لأن الأكثر هنا هو المتفق على إجزائه. فإن قيل: قضية ذلك اشتراطه خمسين في الجمعة لأن بعضهم اشترطها فيها أجيب بأنه وضح الدليل النافي للخمسين فلم يراع القول باشتراطها قوله: **(أقر بها الثالث)** أي لأن الفرض أنه لم يقم دليل على واحد منهما بخصوصه فصورة المسألة إنه قام الدليل على وجوب شيء يتحقق بوجهين أخف وأثقل ولم يقم دليل على خصوص واحد منهما لكن تعارضت فيهما الاحتمالات الناشئة عن الأمارات المتعارضة أو تعارضت فيه مذاهب العلماء فهذا من طرق الاستدلال على الأخف عند الأول وعلى الأثقل عند الثاني قوله: **(ومنهم من اثبته)** من أدلة المثبتين أن من قبله من الرسل كان داعياً إلى اتباع شرعه لجميع المكلفين وهو ﷺ من جملة المكلفين فيدخل في عموم دعوة من قبله. وأجيب بمنع عموم دعوة من قبله، سلمنا ذلك لكن لا نسلم بلوغ تلك الدعوة إليه بطريق توجب العلم أو الظن الغالب لاحتمال أن يكون زمان نبينا قبل بعثته زمان الفترة واندراس الشرائع المتقدمة وتبديلها وتعذر التكليف بها لعدم نقل تفاصيلها الموجب للاتباع ولذلك بعث

تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب إليه **(فقيل)** هو **(نوح و)** قيل **(ابراهيم و)** وقيل **(موسى و)** وقيل **(عيس و)** قيل **(ما يثبت أنه شرع)** من غير تعيين لنبي هذه **(أقوال)** مرجعها التاريخ **(والمختار)** كما قاله كثير **(الوقف تأصيلاً)** عن النفي والإثبات **(وتفريعاً)** على الإثبات

نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام. ثم هذا الاستدلال من المثبت يقتضي أمرين: أحدهما جريان هذا الخلاف في غيره عليه أفضل الصلاة والسلام كالصديق رضي الله عنه ولكل واحد من الأنبياء الموجودين قبل نبوته بالنسبة لمن قبله منهم. ثم رأيت قول الأحكام: اختلفوا في أن النبي عليه السلام وأمته هل هم متعبدون بشرع من تقدم الخ. ا هـ وبه يتضح ما سيأتي عن شرح المنهاج. والثاني انتفاء الفترة لعموم شرع كل نبي لمن بعده إلا أن تصوّر الفترة بمن لم تبلغه دعوة نبي أو بمن تعذر عليه العلم بتفاصيلها. وبما تقرر بظهر أن حكم الفترة لا يتقيد بمن لم يتعلق به شرع سابق بل يثبت أيضاً في حق من تعلق به ذلك لكن تعذر عليه العلم بتفاصيله فيتأمل.

قوله: **(بتعيين من نسب إليه)** قال شيخنا الشهاب: هو توطئه لقوله «فقيل نوح الخ» وأولى من ذلك أن يقدر مضاف في عبارة المتن قبل الأنبياء المذكورين صلوات الله وسلامه على نبينا وعليهم كأن يقال «هو شرع نوح الخ» ويكون قول المتن الآتي «وقيل ما ثبت» عطف على المضاف المقدر المذكور. وأما على ما سلكه الشارح فمقتضاه أنه معطوف على «نوح» وهو فساد فيحتاج الحال إلى تقدير ما يصحح المعنى وفي ذلك تكلف وتشتيت، والذي أشرنا إليه هو مراد المصنف بلا ريب وفيه غنى عن ذلك كله ا هـ. وأقول: لا يخفى على متأمل أن قول الشارح «في تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب إليه» لا ينافي تقدير المضاف إلى «نوح» وما عطف عليه لأن حاصل هذا أن تعيين ذلك الشرع تابع لتعيين من نسب إليه فيحتاج في تعيين الشرع إلى تعيين المنسوب إليه، وهذا لا ينافي أن التقدير فقيل هو شرع نوح لأن فيه تعيين الشرع بتعيين صاحبه وهو نوح عليه السلام، بل كون اختلاف المثبت في تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب إليه لا يناسبه إلا تقدير المضاف بل يكاد أن يصرح ذلك بتقديره، فالجزم بأن ما سلكه الشارح مقابل لتقدير المضاف ليس في محله، ولو سلم فيجوز عطف ما ثبت على نفس نوح على حذف مضاف أي وقيل صاحب ما ثبت أنه شرع ولا تشتيت في هذا لأنه إلا أراد بالتشتيت كون المعطوف من غير جنس المعطوف عليه فظاهر أنه ليس كذلك على هذا التقدير، وإن أراد به أن المعطوف مضاف محذوف والمعطوف عليه مذكور فهذا ليس بتشتيت وإلا لزم التشتيت على ما اختاره وادعى مخالفة كلام الشارح له وهو الوجه الأوّل، وإن أراد به شيئاً آخر فهو ممنوع غير لازم مع احتمال ما بيناه فتأمله قوله: **(وقيل ما ثبت أنه شرع)** عبارة بعضهم بكل ما ثبت أنه شرع لنبي ا هـ. ثم هل المراد أنه تعبد بشرع معين عنده لكن لم يتعين لنا أو أن أي شرع ثبت كان متعبداً به؟ وعلى هذا فلو ثبت عنده شرعان مثلاً واختلفا حكماً فهل يتخير أو كيف الحال فيه نظر.

عن تعيين قول من أقوال (و) المختار (بعد النبوة المنع) من تعبده بشرع من قبله لأن له شرعاً يخصه، وقيل تعبد بما لم ينسخ من شرع من قبله استصحاباً لتعبده به قبل النبوة *

قوله: **(وقيل تعبد بما لم ينسخ من شرع من قبله استصحاباً لتعبده به قبل النبوّة)** قال الكمال: في قوله «استصحاباً تنبيه على تفرع هذا القول على القول بأنه كان قبل النبوّة متعبداً بما ثبت أنه شرع من غير تعين لنبيّ على معنى أنه موافق لا تابع وهذا هو مختار ابن الحاجب ا هـ. وفيه أمور: الأوّل أن في قوله «بما ثبت أنه شرع من غير تقييد بنبي» نظراً ظاهراً بل الظاهر أنه لا تنبيه فيه على خصوص ذلك بل يشمل المعين على القول به، فالوجه أن المراد استصحاب ما كان مستعبداً به من معين أو غيره، ويؤيد ذلك أن هذا هو المتبادر من استدلال ابن الحاجب بأنه عليه السلام قبل البعثة متعبد بشرع من قبله، والأصل بقاء تعبده على ما كان ما لم يظهر معارض له، وقد ذكر فيما قبل البعثة فيما كان متعبداً به الخلاف الذي ذكره المصنف. ثم رأيت المصنف في شرح المنهاج قال: وقال قوم من الفقهاء إنه كان متعبداً أي مأموراً بالاقتباس من كتبهم كما أشار إليه المصنف وهذا هو اختيار ابن الحاجب إلى أن قال: إن قلنا إن شرع من قبلنا شرع لنا فالاختلاف السابق في البحث الأوّل أنه هل شرع آدم أو نوح وابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام جارٍ ها هنا بعينه. ثم قال: الشرائع المتقدمة ثلاثة أقسام: الأوّل ما لم يعلمه إلا من كتبهم ونقل أحبارهم الكفار ولا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا. الثاني ما انعقد الإجماع على التكليف به وهو ما علمنا بشرعنا أنه كان شرعاً لهم وأمر نافي شرعنا بمثله كقوله ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾[المائدة: ٤٥] وقد قال تعالى ﴿كتب عليكم القصاص في القتل﴾[البقرة: ١٧٨] وقام دليل الشرع على القصاص. والثالث ما ثبت أنه من شرعهم بطريق صحيح نقبله ولم نؤمر به في شريعتنا. فهذا موضع الخلاف فاحفظ ذلك ا هـ. وما ذكره في الأمر الأول يرد عليه ما نقله أولاً عن قوم من الفقهاء وهو ظاهر وتقدم عن الأحكام ما يوافقه. والثاني أن قوله «على معنى أنه موافق لا تابع» لم يتعرض لمثله فيما قبل البعثة فهل ذلك لأنه يفرق بينهما أو لا فيه نظر. والفرق محتمل لأنه بعد البعثة صاحب شرع فلا يناسبه تبعيته لغيره بخلاف ما قبل البعثة إذ لا شرع له حينئذ فلا بعد في التبعية ويؤيدها أو يصرح بها ما ذكرنا في قوله السابق «ومنهم من أثبته أنه من أدلة المثبتين». والثالث أنه قد ينظر في قوله على معنى أنه موافق لا تابع وإن سبقه إليه غيره بأن كونه تابعاً هو قضية الاستصحاب المذكور. ثم رأيت أن القاضي أبا بكر قال في التقريب: ليس تحقيق الخلاف أن يقول المخالف إنه قد أمر رسول الله ﷺ بمثل شرع من تقدّم لأن أحداً لا ينكر هذا، فإن كان هذا هو قول المخالفين وأنه ورد عليه أمر مستأنف مبتدأ موافق لشرع من قبله فقد وافقونا في المعنى، وإنما الخلاف في أنه هل لزمه ﷺ بعد البعثة العمل بشريعة من قبله على وجه الاتباع لنبيّ قبله وفرض لزوم طاعته. قال القاضي أبو بكر: هذا هو الباطل الذي ننكره ا هـ.

(مسئلة حكم المنافع والمضار قبل الشرع) أي البعثة **(مرّ)** في أوائل الكتاب حيث قيل ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف إلى وروده. **(وبعده الصحيح أن أصل المضار التحريم والمنافع الحل)** قال تعالى ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾[البقرة: ٢٩] ذكره في معرض الامتنان ولا يمتن إلا بالجائز. وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجه وغيره «لا ضرر ولا ضرار» أي في ديننا أي لا يجوز ذلك **(قال الشيخ الإمام)** والد المصنف **(إلا أموالنا)** فإنها من المنافع والظاهر أن الأصل فيها التحريم **(لقوله صلى الله عليه وسلم «إن دماءكم وأموالكم)** وأعراضكم **(عليك حرام)**[١] رواه الشيخان. فيخص به عموم الآية السابقة وغيره ساكت عن هذا الاستثناء ومقابل الصحيح إطلاق بعضهم إن الأصل في الأشياء التحريم وبعضهم أن الأصل فيها الحل **(مسئلة الاستحسان قال به أبو حنيفة وأنكره الباقون)** من العلماء منهم الحنابلة خلاف قول ابن الحاجب قال به الحنفية والحنابلة **(وفسر بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته وردّ بأنه)** أي الدليل المذكور **(إن تحقق)** عند

قوله: **(وبعده الصحيح أن أصل المضار التحريم والمنافع الحل)** أقول: ينبغي أن لا يثبت هذا الأصل بمجرّد البعثة إذ لا فرق بين ما قبلها وما بعدها إلا بورود الشرع بعدها وعدم وروده قبلها لأن العقل لا يدرك الأحكام، ومن المعلوم أن الشرع لم يتم بمجرد البعثة فأي شيء لم يرد حكمه بعد البعثة يكون حكمه كما قبلها فلا يثبت هذا الأصل بعد البعثة إلا بعد نزول ما يدل عليه، ألا ترى أن الصوم والحج مثلاً لم يثبت وجوبهما من أول البعثة بل تأخر إلى نزول ما يدل عليه، وحينئذ يتضح ما ذكره النووي فيما لو وجدنا لبناً ولم ندر أنه لبن مأكول أو غيره، أو نباتاً ولم ندرأ سم قاتل أم لا بعد أن نقل عن القاضي تحريم تناول ذلك من أنه يتعين تخريجهما على خلاف لأصحابنا أن الأشياء قبل ورود الشرع على التحريم أو الإباحة أو لا حكم فيها وهو الصحيح أي فيكون بذلك حلالاً ا هـ. فلا يرد عليه أن نفي الحكم إنما هو قبل البعثة والكلام فيما بعدها وذلك لأن الفرض أنه لم يرد فيهما شيء فهما كما قبل البعثة فليتأمل قوله: **(قال الشيخ الإمام إلا أموالنا لقوله ﷺ إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام)** فيه أمران: الأوّل قال الكوراني: وإنما صدر منه هذا الكلام لذهوله عن محل النزاع أي لأنه لا يشمل هذا المستثنى حتى يصح الاستدراك به عليه لأن محله إنما هو في شيء لم يرد به نص من الشارع فإن الأصل فيه ذلك، وأما إذا عارضه نص فلا كلام ألا ترى إلى حديث معاذ حين قال: إنا لمؤاخذون بما تتكلم به ألسنتنا فقال: ثكلتك أمك وهل يكب الناس في النار إلا حصائد ألسنتهم[٢]! فإن

---

(١) رواه البخاري في كتاب العلم ٩، ٣٧. كتاب الحج باب ١٣٢. مسلم في كتاب القسامة حديث ٢٩، ٣٠. الترمذي في كتاب الفتن باب ٢. ابن ماجه في كتاب المناسك باب ٧٦. أحمد في مسنده (١/ ٢٣٠).

(٢) رواه الترمذي في كتاب المناقب باب ١٦، ٣٧. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١١. أحمد في مسنده (٥/ ٣٨٢، ٣٨٥).

المجتهد **(فمعتبر)** ولا يضر قصور عبارته عنه قطعاً وإن لم يتحقق عنده فمردود قطعاً **(و)** فسر أيضاً **(بعدول عن قياس إلى)** قياس **(أقوى)** منه **(ولا خلاف فيه)** بهذا المعنى فإن أقوى القياسين مقدّم على الآخر قطعاً **(أو)** بعدول **(عن الدليل إلى العادة)** للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والأجرة فإنه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة، وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدره **(وردّ بأنه إن ثبت أنها)** أي العادة **(حق)** لجريانها في زمنه عليه الصلاة والسلام أو بعده من غير إنكار منه ولا من الأئمة **(فقد قام دليلها)** من السنة أو الإجماع فيعمل بها قطعاً **(وإلا)** أي وإن لم يثبت حقيتها **(ردّت)** قطعاً فلم يتحقق معنى للاستحسان مما ذكر يصلح محلاً للنزاع **(فإن تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرّع)** بتشديد الراء كما قال الشافعي رضي الله تعالى عنه من استحسن فقد شرع أي وضع شرعاً من قبل نفسه وليس له ذلك **(إما استحسان الشافعي التحليف على المصحف والحط في الكتابة)** لبعض من عوضهما **(ونحوهما)** كاستحسانه في المتعة ثلاثين درهماً **(فليس منه)** أي ليس من الاستحسان المختلف فيه إن تحقق وإنما قال ذلك لمآخذ فقيهة مبينة في محالها * **(مسئلة * قول الصحابي)** المجتهد **(على صحابي غير**

معاذاً كان فهم أن ما لا ضرر فيه مباح على العموم اهـ. وأقول: إن أراد أن محل النزاع ما لم يرد به نص مطلقاً فهو غير صحيح ضرورة أنهم استدلوا على كل من شقي المسألة بنصوص كثيرة منها ما ذكره الشارح، ومنها في الثاني قوله تعالى ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده﴾ [الأعراف: ٣٢] وقد أطنب الصفي الهندي وغيره في تقريره أدلة الشقين مما ذكر غيره فمن أحب الوقوف على ذلك فعليه بمراجعته. وإن أراد أنه ما لم يرد فيه نص بخصوصه كما في الحديث الذي استدل به الشيخ الإمام فإن أراد أن الأصوليين صرحوا بذلك أعني بأن محله ما لم يرد فيه نص صريح بخصوصه فهو ممنوع لاسند له عليه إلا مجرد التخيل الفاسد والتوهم الكاسد، وهذا كتب الأصوليين مبسوطاتها ومختصراتها موجودة فعليك بها لتعلم خلوها عن التصريح بذلك، ولولا مزيد الإطالة من غير كبير فائدة نقلت من عبارات المكثرين المستوعبين منهم ما فيه الشفاء لذلك. وإن أراد أنهم لم يصرحوا بما ذكر لكن ينبغي أن يكون مرادهم فهذا هو عين ما صنعه الشيخ الإمام من أنه ينبغي استثناء أموالنا من إطلاقهم المنافع لورود النص فيها بخصوصها. غاية ما في الباب أنه يلزم الشيخ الإمام أن يستثني أيضاً من المضار الدماء والأعراض للنص عليها أيضاً في نفس حديث الأموال الذي استدل به ولا شك أنه يلتزم ذلك فالحكم بذهول الشيخ الإمام عن محل النزاع مع إطلاق عباراتهم وعدم تصريح منهم بقصور محل النزاع بما ذكر من الجزاف الصريح والتهور القبيح. والثاني أورد المحشيان أن تحريم الأموال عارض فلا يخرجها عن أصلها وإلا فلا يختص بأموالنا بل دماؤنا وأعراضنا وغيرهما كذلك فينبغي استثناؤها من المضار إذ قد يعرض لها ما يجوزها. ويمكن أن يجاب بأن الشيخ الإمام

حجة وفاقاً وكذا على غيره) كالتابعي لأن قول المجتهد ليس بحجة في نفسه **(قال الشيخ الإمام)** والد المصنف كالإمام الرازي في باب الإخبار من المحصول **(إلا في)** الحكم **(التعبدي)** فقوله فيه حجة لظهور أن مستنده فيه التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعي رضي الله عنه: رُوي عن علي رضي الله عنه أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات. ولو ثبت ذلك عن علي قلت به لأنه لا مجال للقياس فيه، فالظاهر أنه فعله توقيفاً **(وفي تقليده)** أي الصحابي أي تقليد غيره له بناء على عدم حجية قوله **(قولان)** المحققون كما قال إمام الحرمين على المنع **(لارتفاع الثقة بمذهبة إذ لم يدوّن)** بخلاف مذهب كل من الأئمة الأربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم **(وقيل)** قوله **(حجة فوق القياس)** حتى يقدم عليه عند التعارض وعلى هذا **(فإن اختلف صحابيان)** في مسئلة **(فكدليلين)** قولاهما فيرجح أحدهما بمرجح **(وقيل)** قوله حجة **(دونه)** أي دون القياس فيقدم القياس عليه عند التعارض **(وفي تخصيصه العموم)** على هذا **(قولان)** الجواز كغيره من الحجج والمنع لأن الصحابة كانوا يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم **(وقيل)** قوله حجة **(إن انتشر)** من غير ظهور مخالف له **(وقيل)** قوله حجة **(إن خالف القياس)** لأنه لا يخالفه إلا الدليل غيره بخلاف ما إذا وافقه لاحتمال أن يكون عنه فهو الحجة لا القول **(وقيل)** قول

يمنع أن أصل الأموال باعتبار إضافتها إلينا الحل بل الحرمة للحديث، وأما ما ألزموه فلا مانع له من التزامه.

قوله: **(قال الشيخ الإمام إلا في التعبدي)** قال الكوراني: وهذا في الحقيقة ليس محل النزاع لأن الكلام فيما يقوله الصحابي برأيه وما لا مجال للرأي فيه هو في المعنى حديث مرفوع اهـ. وأقول: إن أراد بذلك أنه ينبغي أن لا يكون ذلك من محل النزاع وإن كلام الشيخ الإمام محمول على التنبيه على المقصود وإيضاح محل النزاع ودفع ما يتوهم من إطلاقه تمسكاً بإطلاق عباراتهم فلا بأس به، وإن أراد بذلك الاعتراض فهو تعصب بارد وسفساف كاسد. أما أوّلاً فلأن الأصوليين لما لم ينصوا على تقييد محل النزاع بغير التعبدي واحتملت عبارتهم إطلاقه وإن كان التقييد متجهاً وذكر جمع من أئمة الحديث ما يوافقه حيث جعلوا قوله في التعبدي من قبيل المرفوع حسن كل الحسن استثناء التعبدي من كلام الأصوليين إفادة لتحرير محل النزاع ولدفع التوهم الناشيء من إطلاقهم فيه، فكيف مع ذلك يتوجه هذا الاعتراض؟ وأما ثانياً فلأن في كلام الأصوليين ما يصرح بثبوت الخلاف في قوله «في التعبدي أيضاً» وحينئذ فلا إشكال بوجه في اتجاه الاستثناء وحسنه والاحتياج إليه. قال الصفي الهندي في نهايته: اختلفوا في أن مذهب الصحابي وقوله هل هو حجة على من بعدهم من التابعين أم لا، وإنما قلنا على من بعدهم لأنه ليس قول بعضهم على بعض حجة وفاقاً فذهب الشافعي أخيراً وأصحابه والأشاعرة والمعتزلة والإمام أحمد بن حنبل في رواية والكرخي إلى أنه ليس بحجة مطلقاً، وذهب الإمام مالك وأكثر

حجة **(إن انضم إليه قياس تقريب)** كقول عثمان رضي الله عنه في البيع بشرط البراءة من كل عيب أن البائع يبرأ به مما لم يعلمه في الحيوان دون غيره. قال الشافعي رضي الله عنه: لأنه يغتذي بالصحة والسقم أي في حالتيهما وتحول طبائعه وقلما يخلو من عيب ظاهر أو خفي بخلاف غيره فيبرأ البائع فيه من خفي لا يعلمه بشرطه البراءة المحتاج هو إليه ليثق باسقرار العقد. فهذا قياس تقريب قرب قول عثمان المخالف لقياس التحقيق والمعنى من أنه لا يبرأ من شيء للجهل بالمبرئ منه **(وقيل قول الشيخين أبي بكر وعمر)** رضي الله عنهما **(فقط)** أي قول كل منهما حجة بخلاف غيرهما لحديث «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[1] حسنه الترمذي **(وقيل)** قول **(الخلفاء الأربعة)** أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أي قول كل منهم حجة بخلاف غيرهم لحديث «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»[2] الخ صححه الترمذي وهم الأربعة كما تقدم في الإجماع

الحنفية كالرازي والنووي والشافعي أولاً والإمام أحمد في رواية جمع من أصحابه إلى أنه حجة مطلقاً يقدم على القياس، ومنهم من فصل وذكروا فيه أي التفصيل وجوهاً: أحدها أنه حجة إن خالف القياس وإلا فلا. وثانيها أن قول أبي بكر وعمر حجة دون غيرهما. وثالثها أن قول الخلفاء الأربعة حجة إذا اتفقوا احتج الأولون. ثم قال: واحتج الخصم بوجوه إلى أن قال: وسابعها أن الصحابي إذا قال قولاً لا يخالف القياس فلا محمل له إلا أنه اتبع الخبر إذ لا يجوز أن يقول في الدين بالتشهي من غير مستند إذ يقدح ذلك في دينه وعلمه، وحينئذ يجب أن يكون حجة. وجوابه لعله قال ذلك بنص ظنه دليلاً مع أنه ليس كذلك في الحقيقة. سلمناه لكنه منتقض بمذهب الشافعي ومن بعده فإن جميع ما ذكروه آت فيه بعينه. وثامنها أن مذهبه لا يخلو إما أن يكون عن نقل أو اجتهاد، فإن كان الأول كان حجة، وإن كان الثاني وجب أيضاً أن يكون حجة لأن اجتهاده راجح على اجتهاد من بعده لترجحه على من بعده بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من أحوال النبي ﷺ، ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي إليه كحال العامي بالنسبة إلى المجتهد التابعي فوجب اتباعه له. وجوابه الظاهر أنه ليس بناء على النقل وإلا لأظهره كما هو دأبهم فيما ذهبوا إليه لا سيما مع وجود المخالف لهم، ولأن عدم إظهارهم ذلك كتم له وهو منهي عنه ومتوعد عليه. قال عليه السلام «من كتم علماً نافعاً ألجمه الله بلجام من نار»[3] وهو خلاف ظاهر

---

(١) رواه البخاري في كتاب الإيمان باب ١٩. مسلم في كتاب المساجد حديث ٢٦١، ٢٦٢. أبو داود في كتاب السنة باب ١٥. الترمذي في كتاب الديات باب ٨. ابن ماجه في كتاب الفتن باب ٦، ١٢. أحمد في مسنده (١٧٦/١، ١٨٢).

(٢) رواه الترمذي في كتاب العلم باب ١٦. أبو داود في كتاب السنة باب ٥. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١٦. أحمد في مسنده (١٢٦/٤، ١٢٧).

(٣) رواه أبو داود في كتاب العلم باب ٩. رواه الترمذي في كتاب العلم باب ٣. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ٢٤. أحمد في مسنده (٢٦٣/٢، ٣٠٥).

بيانه **(وعن الشافعي إلا علياً)** قال القفال وغيره لا لنقص اجتهاده عن اجتهاد الثلاثة بل لأنه لما آل الأمر إليه خرج إلى الكوفة ومات كثير من الصحابة الذين كان يستشيرهم الثلاثة كما فعل أبو بكر في مسئلة الجدة وعمر في مسئلة الطاعون، فكان قول كل منهم قول كثير من الصحابة بخلاف قول علي. وقصة الجدة أنها جاءت إلى أبي بكر رضي الله عنه تسأله ميراثها فقال لها: ما لك في كتاب الله تعالى شيء وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فارجعي حتى أسأل الناس. فأخبره المغيرة بن شعبة ثم محمد بن مسلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس فأنفذه أبو بكر لها[1]. رواه أبو داود وغيره. وقصة الطاعون أن عمر رضي الله عنه خرج إلى الشام فبلغه أن به وباء أي طاعوناً فاستشار من دعاهم من الصحابة في الرجوع فاختلفوا، ثم دعا غيرهم من مشيخة قريش فجزموا بالرجوع فعزم عليه عمر رضي الله عنه، ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه»[2] فحمد الله تعالى عمر ثم انصرف. رواه الشيخان. **(أما وفاق الشافعي زيداً في الفرائض)** حتى تردد حيث ترددت الرواية عن زيد **(فللدليل لا تقليداً)** بأن وافق اجتهاده اجتهاده وقد قال صلى الله عليه وسلم «اعلم أمتي بالفرائض زيد بن ثابت»[3] صححه الترمذي وكذا الحاكم على شرط الشيخين *

حال الصحابي سلمناه لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع أنه ليس كذلك فلا يلزم به العمل على غيره، وحينئذ يلزم أن يكون عن اجتهاده ولا يلزم المجتهد بل لا يجوز أن يتبع اجتهاد الآخر مع احتمال إصابته وخطأ الآخر وإن كان الآخر مترجحاً عليه بأمور في الجملة الخ ا هـ.

فتأمل ما ذكره بقوله «وسابعها الخ» ثم بقوله «وجوابه لعلة قال ذلك بنص ظنه دليلاً الخ» ثم بقوله «وثامنها الخ» ثم بقوله «وجوابه» إلى أن قال «سلمنا لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع أنه ليس كذلك» تجده صريحاً أو كالصريح في أنه لا فرق بين التعبدي وغيره خصوصاً ما ذكره بقوله «وثامنها الخ» ثم بقوله «سلمناه الخ» فإن حاصله كما ترى تسليم أن مذهب الصحابي عن نقل أي عن النبي ﷺ ومع ذلك لا يكون حجة لجواز أن يكون مستنده فيه نصاً ظنه دالاً عليه ولا يكون كذلك في الواقع ودلالة هذا على عدم الفرق بين التعبدي وغيره مما لا يطرقه إشكال ولا يقبل الاحتمال ولا ينتظم لعاقل مع ذهابه إلى ذلك أن يذهب إلى التقييد بغير التعبدي، فإن

---

(١) رواه الترمذي في كتاب الفرائض باب ١٠. ابن ماجه في كتاب الفرائض باب ٤. الموطأ في كتاب الفرائض حديث ٤.

(٢) رواه البخاري في كتاب الطب باب ٣٠. مسلم في كتاب السلام حديث ٩٢، ٩٤، ٨. الموطأ في كتاب المدينة حديث ٢٢ـ ٢٤. أبو داود في كتاب الجنائز باب ٦. أحمد في مسنده (١٨٢/١، ١٩٤).

(٣) رواه ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١١، أحمد في مسنده (١٨٤/٣).

(مسئلة * **الإلهام وإيقاع شيء في القلب بثلج**) بضم اللام وحكي فتحها أي يطمئن (**له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفيائه**) وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوماً ما بخواطره لأنه لا يأمن دسيسة الشيطان فيها (**خلافاً لبعض الصوفية**) في قوله إنه حجة في حقه، أما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة حقه وحق غيره إذا تعلق بهم كالوحي * (**خاتمة * قال القاضي الحسين مبنى الفقه على**) أربعة أمور (**أن اليقين لا يرتفع**) من حيث استصحابه (**بالشك**) ومن مسائله من تيقن الطهارة وشك في الحدث يأخذ بالطهارة (و) أن (**الضرر يزال**) ومن مسائله وجوب رد المغصوب وضمانه بالتلف (و) أن (**المشقة بجلب التيسير**) ومن مسائله جواز القصر والجمع والفطر في السفر بشرطه (و) أن (**العادة محكمة**) بفتح الكاف المشدّدة ومن مسائله أقل الحيض وأكثره (**قيل**) زيادة على الأربعة (و) أن (**الأمور بمقاصدها**) ومن مسائله وجوب النية في الطهارة ورجعه المصنف إلى الأوّل فإن الشيء إذا لم يقصد اليقين عدم حصوله.

التعبدي إن لم يكن من جملة المراد بهذا الكلام كان مساوياً له في هذا الحكم قطعاً إذ لا ينتظم بينهما فرق لأن غاية أمره أن الظاهر فيه أنه منقول عن النبي ﷺ وقد سمعت تصريحهم بأن تقدير النقل عنه عليه الصلاة والسلام لا يقتضي الحجية لما ذكر فثبت قطعاً أن التبعدي داخل تحت محل النزاع الواقع في كلام الأصوليين، وأن محل النزاع الواقع في كلامهم لم يقيد فيه بغيره بل يتصوّر تقييده بغيره مع الاستدلال وجوابه المذكورين كما لا يخفى، وعلى هذا فاستثناء الشيخ الإمام التعبدي في غاية الاستقامة والاتجاه لدخوله تحت محل النزاع وذهاب بعض الأصوليين إلى المخالفة فيه كما هو لازم الاستدلال والجواب المذكورين، فللّه در هذا الشارح الإمام ولعمر الله إن ذلك كله في غاية الظهور للمتأمل المنصف، وعند ذلك يظهر غاية السقوط لاعتراض الكوراني على الاستثناء وأنه لم يبن هذا الاعتراض على أساس بل على مجرّد الهوس والوسواس قوله: (**ومن مسائله وجوب النية**) قال شيخنا الشهاب: هذا يدل على جعل مقاصد جمع مقصد بمعنى القصد، ويجوز وهو أظهر أن يكون جمع مقصد بمعنى مقصود أي الأمور تعتبر بالمقصود منها إن خيراً فخير وإن شراً فشر «من كانت هجرته» الحديث ا هـ. وأقول: فيه نظر فليتأمل قوله: (**فإن الشيء إذا لم يقصد اليقين عدم حصوله**) قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول: كيف يكون اليقين عدمه مع فرض حصوله ووجوده حساً؟ اهـ وأقول: إذا كان المراد عدم حصوله شرعاً فلا إشكال فتأمل.

الكتاب السادس في التعادل والتراجيح

بين الأدلة عند تعارضها **(يمتنع تعادل القاطعين)** أي تقابلهما بأن يدل كل منهما على منافي ما يدل عليه الآخر إذ لو جاز ذلك لثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان فلا وجود لقاطعين متنافيين كدال على حدوث العالم ودال على قدمه. وعدل عن قول ابن الحاجب

الكتاب السادس في التعادل والتراجيح الخ

أقول: أفرد الأول لأنه نوع واحد وجمع الثاني لأنه أنواع قوله: **(أي تقابلهما)** قال شيخنا الشهاب: يشير إلى أنه ليس معنى التعادل هنا التكافؤ والتساوي وإنما عبر به دون التقابل لموافقة الترجمة كما سينبه عليه الشارح ا هـ. وأقول: فيه تأمل فليتأمل قوله: **(إذ لو جاز ذلك لثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان)** أقول فيه أمران: الأول أن اللازم على جواز التعادل جواز ثبوت المدلول لا نفس الثبوت كما هو ظاهر، فالمراد لجاز ثبوت مدلولهما وثبوت مدلولهما محال ومستلزم المحال محال، أو المراد لو جاز ذلك جوازاً وقوعياً أي لو أمكن ووقع وعلى هذا فقوله «يمتنع تعادل قاطعين» معناه يمتنع وقوع ذلك فليتأمل. والثاني أنه قد يشكك الإنسان في هذه الملازمة بالنسبة للنقليين بأنه لا يلزم من دلالتهما ثبوت مدلولهما ولا جواز ثبوته إذ لا ارتباط عقلياً بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخلفه عنه، وقطعية دلالتهما لا تتوقف على ثبوت مدلولهما ولا على جواز ثبوته فلا يلزم من جواز ذلك ثبوت مدلولهما ولا جواز ثبوته حتى يلزم اجتماع المتنافيين. ويدفع هذا التشكيك بما في شرح المواقف كغيره في المقصد الثامن قبيل الموقف الثاني في الأمور العامة فإنه ذكر شروط إفادة النقليات اليقين وذكر منها أن ينضم إلى اللفظ قرائن محسوسة أو متواترة على إرادة ذلك المعنى، فعلم أن من شروط قطعية الدليل النقلي قطعية القرائن على إرادة ذلك المعنى، وحينئذ يلزم ثبوته في الخارج وإلا لم يكن مقطوعاً بإرادته وهذا في الإنشاء ظاهر، فإنه إذا دلت القرائن القطعية على إرادة طلب الفعل بصيغة الأمر وعلى إرادة طلب ترك ذلك الفعل بصيغة النهي مع اتحاد المأمور والنهي وحال الفعل والترك لزم أن يكون الشيء الواحد في الحالة الواحدة مطلوب الفعل والترك من شخص واحد وآمر وناهٍ واحد وذلك محال لأنه اجتماع المتنافيين. وأما في الخبر ففيه إشكال إذ لا يلزم من القطع بإرادة معنى اللفظ ثبوته إذ الخبر حكاية للشيء فقد يقطع بإرادة حكاية ذلك المحكي ولا يكون متحققاً كما في الكواذب فإنا قد نقطع فيها بإرادة المتكلم حكاية الشيء المعين ولا يكون متحققاً، وجوابه أن على هذا التقدير يلزم الكذب المحال على الصادق فيكن هذا التقدير منتفياً فإن قلت: فاللازم حينئذ

«تقابل الدليلين العقليين محال» إلى ما قاله ليناسب قوله «تعادل الترجمة» ويشمل قوله «القاطعين» العقليين والنقليين كما صرح بهما في شرح المنهاج العقلي والنقلي أيضاً. والكلام في النقليين حيث لا نسخ بينهما. ولباحث أن يقول: لا يبعد أن يجري فيهما الخلاف الآتي في الأمارتين لمجيء توجيهه الآتي فيهما (وكذا) يمتنع تعادل (الأمارتين) أي تقابلهما من

إما اجتماع المتنافيين أو الكذب المحال فلم اقتصر على الأوّل؟ قلت: يحتمل أن الكلام مفروض في الإنشاء دون غيره، ويحتمل أنه في غيره أيضاً لكن تركه لظهور محذوره. ثم أوردت ذلك الإشكال على شيخنا الشريف الصفوي فأجاب بما أجبت به، ومن هنا يظهر إشكال ما يأتي آنفاً من بحث الشارح إلحاق القطعيين النقليين بالأمارتين في الخلاف المذكور فيهما حتى يجري قول بالجواز إن أراد قطعي الدلالة أيضاً كما هو صريح سياقه، وقد أوردت ذلك أيضاً على شيخنا المذكور فاعترف بإشكاله بذلك الشرط وسيأتي فيه كلام آخر، وبما تقرر يعلم أن ليس المراد بتعارض الأمارتين في نفس الأمر إرادة مدلوليهما وإلا وجب القطع بامتناعه لاستلزامه التناقض المحال في حق الشارع، وسيأتي في ذلك كلام آخر.

قوله: **(ولباحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما الخلاف الآتي في الأمارتين لمجيء توجيهه الآتي فيهما)** أقول فيه أمران: الأوّل أن ظاهره أنه لم يثبت اختلافهم في النقليين القاطعين وفيه نظر إذ قضية قول المستصفى ما نصه: فإن تقاوم ظنان أوجبنا التوقف على رأي كما لو تعارض قاطعان ومن أمر بالتخيير أي في الظنيين. أجاب بأنه لا يجوز أن يرد نصان قاطعان بالتحريم والتحليل من غير تقدّم وتأخر ويكون معناه التخيير لأن اللفظ لا يحتمل التخيير انتهى. إثبات خلاف فيهما ألا ترى قوله «ومن أمر بالتخيير» إلى آخره «فإن مفهومه أنه على القول بغير التخيير كالتساقط يجوز أن يرد نصان» قاطعان بما ذكر فليتأمل. والثاني أنه قد يستشكل جريان الجواز فيهما مع ما قرره آنفاً من لزوم اجتماع المتنافيين حيث أدرجهما في القاطعين وعلل امتناع التعارض فيهما باجتماع المتنافيين والفرق بينهما وبين الأمارتين ما أشاروا إليه من أن مدلول الدليل القطعي يجب أن يكون حاصلاً بخلاف مدلول الأمارة فيلزم اجتماع المتنافيين في تعارض القاطعين ولا يلزم في تعارض الأمارتين. ويمكن أن يقال يلزم في تعارض الأمارتين تجويز اجتماع المتنافيين لأن الكلام في تعارضهما في نفس الأمر وتعارضهما فيه يستلزم اجتماع المتنافيين. غاية الأمر أن مدلول الأمارتين لا يجب أن يكون حاصلاً واجتماعهما ممتنع فتجويزه كذلك لأن تجويز الممتنع ممتنع، وحينئذ فمن أجاز في الأمارتين يلزمه القول بالجواز في النقليين القطعيين وعند هذا يتضح قول الشارح «ولباحث أن يقول إلى آخره». ثم رأيت الكمال وشيخ الإسلام أشار إلى دفع هذا الإشكال حيث قال الأوّل في قول الشارح «لمجيء توجيهه الآتي فيهما»: أما توجيه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو أنه لا محذور في تعادل القاطعين النقليين في نفس الأمر عند المصوبة إذ لا يلزم منه إجماع المتنافيين لأن المصوبة يرون أن الحق في

....

المسائل الفرعية متعدد فلا مانع عندهم من أن تتعبد بعض الأمة فيها بحكم ويتعبد بعض آخر بحكم آخر بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلاً وكل منهما قطعي عند القائل بمقتضاه. وأما المخطئة فاجتماع المتنافيين عندهم ليس إلا في ذهن المجتهد لا في نفس الأمر انتهى. وقال الثاني فيه: أما توجيه المانع فظاهر، وأم توجيه المجوز فهو أنه لا محذور في تعادلهما أي بتوهم المجتهد إذ لا يضر اجتماع متنافيين بتوهمه انتهى.

قلت: وفي صحة ما ذكراه نظر ظاهر. أما ما ذكره الكمال في توجيه الجواز على مذهب المصوبة فلأن الفرض تعادل القاطعين النقليين في نفس الأمر ومن لازم ذلك تواردهما على محل واحد إذ لو تعلق أحدهما ببعض الأمة والآخر ببعض آخر فلا تعادل كما لا يخفى، ومع تعادلهما كذلك لا يتأتى لأحد من المجتهدين الأخذ بهما وهو ظاهر، ولا بأحدهما لأنه بالتشهي ممتنع وبالترجيح لا يتصور لعدم تصوّر الترجيح في القطعيات كما صرحوا به، فكيف يصح قوله «بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلاً وكل منهما قطعي عند القائل بمقتضاه» فتأمله. فإن قلت: بل يتأتى الأخذ بأحدهما وذلك في حق من لم يطلع على الآخر أو في حق من ظن أنه لا تعادل بينهما قلت: هذا خلاف الفرض إذ بحث الشارح فيما منعوا التعادل فيه والمفهوم من كلامهم تصويره بما حصل التعادل فيه عند المجتهد أيضاً. ألا ترى ما تقدّم عن الغزالي في الأمر الأوّل فإنه ظاهر في التصوير بذلك كما لا يخفى، وقول الأحكام كغيره وذلك أي التعارض غير متصور في القطعي لأنه إما أن يعارضه قطعي أو ظني الأوّل محال لأنه يلزم منه إما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الإثبات أو امتناع العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في النفي أو العمل بأحدهما دون الآخر ولا أولوية مع التساوي انتهى. فإنه أيضاً ظاهر في التصوير بذلك إذ لا يتأتى فرض العمل بهما ولا فرض ترك العمل بهما إلا في حق من علمهما وعلم تعارضهما كما هو ظاهر، وكذا لا يتأتى أن يقال في العمل بأحدهما مع أنه لا أولوية مع التساوي إلا في حق من ذكر، ولو سلم فلا ينحصر الفرض في ذلك بل يشمل ما ذكرنا أيضاً أعني ما إذا حصل التعادل عند المجتهد أيضاً، وحينئذ فلا يتجه ما ذكره لقصوره. وإما ما ذكره في توجيه على مذهب المخطئة أي وهو الصحيح كما هو معلوم من أنه باعتبار ذهن المجتهد فهذا ليس محل خلاف كما صرح به الشارح في الأمارتين، ولا فرق بينهما وبين القاطعين في ذلك كما هو ظاهر فكيف يوجه به جريان الخلاف على أنه مع علم المجتهد بأنهما قاطعان لا يتصوّر تعادلهما في ذهنه إلا بمعنى خفاء معناهما عليه مع جزمه بانتفاء التعادل بينهما؟ وهذا لا يصلح أن يكون محل كلام أصلاً.

فإن قلت: يندفع هذا الإشكال بأن مقصود الشارح ليس إلا بيان أنه ينبغي أن يقول الأكثر بجواز تعادل القاطعين التقليين في نفس الأمر أيضاً كما قالوا بجواز تعادل الأمارتين في نفس الأمر وذلك لأنه لا فرق بين القاطعين والأمارتين إلا بقبول الأمارتين الترجيح والتأويل

....

المانع من تحقق مدلوليهما المتنافيين وتعادلهما في نفس الأمر بمنع ذلك إذ قبولهما في نفس الأمر الترجيح أو التأويل مانع من تعادلهما فيه، فإذا أجازوا تعادلهما فيه المستلزم تحقق مدلوليهما المتنافيين فيه فليجيزوا تعادل القاطعين فيه إذ غايته استلزام تحقق مدلوليهما المتنافيين فيه وهم لم يبالوا بذلك ولم يعدوه محذوراً كما تقرر، ولعل السبب في ذلك مع ظهور امتناع اجتماع المتنافيين أن اجتماع المتنافيين إنما يمتنع إذا لم يكن المتنافيان وضعيين أو كان اجتماعهما مقصوداً في نفسه، أما إذا كانا وضعيين كطلب الفعل وطلب تركه كإباحته وحظره وكان اجتماعهما وسيلة لغيره كابتلاء المكلفين فلا. وبهذا قد يفرق بين جواز تعادل القاطعين النقليين وامتناع تعادل القاطعين العقليين إذ النقليان لما كان مدلولهما بالوضع أمكن اجتماعهما ليكون وسيلة لنحو الابتلاء بخلاف العقليين. قلت: لا يخفى أن مبنى اندفاعه بذلك على مقدمتين: الأولى أنه يجوز اجتماع المتنافيين الوضعيين. والثانية أن المراد بتعادل الأمارتين في نفس الأمر تنافيهما مع عدم قبولهما التأويل والترجيح فيه، ولا ريب في اندفاعه بذلك بعد ثبوت هاتين المقدمتين إلا أنه قد يتوقف في الأولى وقد يخالف الثانية ظاهر تفسير الشارح التعادل فإنه فسره بأن يدل كل منهما على منافي ما يدل عليه الآخر وقيد ذلك في الأمارتين بعدم مرجح لإحداهما، ولا خفاء في أن تعادلهما بهذا المعنى في نفس الأمر مع انتفاء مرجح إحداهما فيه لا يستلزم تحقق مدلوليهما المتنافيين إذ مجرد دلالة كل منهما في نفس الأمر على منافي ما يدل عليه الآخر لا يستلزم تحقق مدلوله، وكذا ظاهر كلمات غيره في المقام كالإمام فخر الدين وأتباعه.

ومن كلماته: أما أنه ـ يعني التعادل ـ جائز في الجملة أي مع قطع النظر عن الوقوع فلأنه يجوز أن يخبرنا رجلان بالنفي والإثبات وتستوي عدالهما وصدق لهجتهما بحيث لا يكون لأحدهما مزية على الآخر اهـ. وهذا ظاهر كما لا يخفى في أن المراد بالتعادل في نفس الأمر استواء الأمارتين فيه بحيث لا يكون لإحداهما مزية على الأخرى وهذا أعم من أن يتحقق مدلولاهما فيه. وعبارة الإسنوي: وذهب الجمهور إلى جواز التعادل لأنه لا يمتنع أن يخبر أحد العدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه اهـ. وهو ظاهر كما ترى فيما ذكر واستدل قبل هذا على المنع بما بسطه الإمام وغيره وهو أنهما لو تعادلتا فإن عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين إلى آخره. وهو ظاهر في ذلك أيضاً فإنه جعل اجتماع المتنافيين لازماً للعمل فدل على عدم لزومه بمجرد تعادلهما فليتأمل ثم ترجح عندي الفرق بين المتنافيين العقليين والمتنافيين الوضعيين واستحالة اجتماع العقليين دون الوضعيين لأن الاجتماع في العقليين اجتماع لحالتين الشيء بحسب ذاته متنافيتين كثبوته وعدم ثبوته وذلك محال، والاجتماع في الوضعيين اجتماع لحالتين هما بحسب الجعل كطلب فعله وطلب تركه وإن كانتا متنافيتين لأن صدور ذلك لحكمة كالابتلاء وكالتخيير على القول به وحينئذ فلا إشكال مطلقاً فليتأمل.

غير مرجح لإحداهما **(في نفس الأمر على الصحيح)** حذراً من التعارض في كلام الشارع والمجوز وهو الأكثر يقول لا محذور في ذلك وينبني عليه ما سيأتي. **أما تعادلهما في ذهن المجتهد فواقع قطعاً وهو منشأ تردّد كتردّد الشافعي الآتي (فإن توهم التعادل)** أي وقع في

قوله: **(وكذا يمتنع تعادل الأمارتين في نفس الأمر)** أقول: ظاهر كلام الشارح وغيره كما قررناه آنفاً أن المراد بتعادلهما في نفس الأمر أن يدل كل منهما فيه على منافي ما يدل عليه الآخر من غير مرجح لإحداهما وعليه يشكل بحثه السابق كما تبين، ولو كان المراد بتعادلهما فيه دلالة كل على منافي ما يدل عليه الآخر مع عدم قبول التأويل والترجيح ظهر استقامة البحث واندفع عنه الإشكال كما تبين أيضاً فليتأمل جداً في المقام قوله: **(أما تعادلهما في ذهن المجتهد فواقع قطعاً)** أقول: لم يبين حكمه ولعله ما يأتي في قول المصنف «فإن تعذر إلى آخره» فتأمل قوله: **(فإن توهم التعادل الخ)** أقول فيه أمور: الأول أن الشارح حمل التوهم هنا على مطلق الوقوع في الوهم أي الذهن لا يقال فيه نظر لأنه يشمل الشك والوهم الأصوليين ولا وجه للقول بالتساقط أو التخيير أو التوقف بمجردهما كما هو ظاهر لأنا نقول: قد أخرج مجردهما بتقييد الوقوع في الوهم بقوله «حيث عجز عن مرجح لإحداهما» فإن الوصول إلى حد العجز لا يكون غالباً إلا مع حصول ظن التعارض، فإن تحقق شك أو وهم مع العجز عن المرجح اتجه القول بما ذكر حينئذ إذ مجرد احتمال عدم التعادل أو ظنه مع العجز المذكور لا أثر له. ويؤيد ذلك أو يعينه ما في منع الموانع من حمل التوهم على ظاهره بناء على أنه لا يتصور التعادل عنده في نفس الأمر فإن هذا تصريح بجريان الأقوال المذكورة عند توهم التعادل مع ظن انتفائه أو الجزم به، ويوافقه بل يصرح به ما سيأتي عن صدر الشريعة فإن حاصله كما لا يخفى التزام أحكام التعادل عند توهمه مع اعتقاد انتفائه في نفس الأمر. لا يقال لكن ذلك في غاية الإشكال إذ كيف يسوغ التساقط أو التخيير أو التوقف بمجرد توهم التعادل لأنا نقول: لا إشكال مع فرض البناء على امتناع التعادل في نفس الأمر ومع التقييد بالعجز عن مرجح لإحداهما كما هو المراد. لا يقال التقييد بذلك ينافي إرادة الوهم لما تقرر من أن العجز عن المرجح لا يكون غالباً إلا مع حصول ظن التعارض لأنا نقول: هذا الذي تقرر إنما محله إذا جوزنا التعادل في نفس الأمر، أما إذا منعناه كما هو مبني ما في منع الموانع كما تقرر فلا، إذ لا يتصور مع البناء على امتناعه ظن وجوده.

تنبيه: قال صدر الشريعة في تنقيحه: واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما ولا شك أن الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقاً والآخر متأخراً ناسخاً للأول، لكن لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض ا هـ. وبين في التلويح أنه أراد بزمان ورودهما زمان النسبة لازمان التكلم ا هـ. وينبغي أن يكون هذا غير ما ذكره

....

المصنف في تعادل الأمارتين لأن هذا في تعارض نفس المعنيين كما هو ظاهر من عبارته، وما ذكره المصنف في تعارض نفس الأمارتين ولا يلزم من إثبات تعارضهما بأن يدل كل منهما في نفس الأمر على منافي ما يدل عليه الآخر من غير مرجح إثبات تعارض مدلوليهما بأن يراد المدلولان المتعارضان المفهومان منهما مع اتحاد زمان الورود أي زمان النسبة لكن يبقى الإشكال في إجراء الشارح خلاف الأمارتين في القطعيين النقليين لاستلزام قطعيتهما إرادة معنييهما إلا أن يجاب بأن مجرد إرادة المعنيين لا محذور فيه حيث لم يتحد زمان الورود أي النسبة فليتأمل. والثاني أنه قد يستشكل الفرق بين هذه المسألة والآتية في قول المصنف «فإن تعذر الخ» وتمييز إحداهما عن الأخرى حتى اختلف حكمهما وتفصيلهما، والذي ظهر لي الآن في الفرق بينهما ولعله صواب إن شاء الله تعالى تصوير ما هنا بتعارض الأمارتين في نفس الأمر بناء على القول الضعيف بجواز ذلك باعتبار وهم المجتهد كما أشار إليه الشارح بقوله «في نفس الأمر» بناء على جوازه ومن لازم تصويره بذلك أن لا يتصور فيه ترجيح لا ينافي التعارض في نفس الأمر ولا ينافي في ذلك قول الشارح «حيث عجز عن مرجح لإحداهما» كما لا يخفى لأنه بيان لمحل توهم التعارض، وأن لا يكون بين الأمارتين تقدم وتأخر في نفس الأمر وإلا فليس ذلك محل خلاف إذ لا خلاف في جواز التعارض في نفس الأمر مع النسخ بتقدم أحدهما وتأخر الآخر، بل ووقوع ذلك فتأمله. وتصوير ما يأتي بتعارضهما في ذهن المجتهد ويؤيد ذلك أو يعينه إنه ذكر الجمع والترجيح في بعض أقسامه ومعلوم أنهما لا يتصوران مع التعارض في نفس الأمر المراد هنا. إذ مع الجمع لا تعارض في نفس الأمر، وكذا مع الترجيح إذ انتفاء المرجح معتبر فيه أو قيد له ولهذا قال الهندي من جملة كلام ذكره: فإنه ليس من شروط تطرق الترجيح إلى الأمارات أن تكون متعادلة في نفس الأمر، بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلتين في نفس الأمر وإلا لم تكن متعادلة ا هـ.

ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد على قوله: انظر ما الفرق بين المحلين ا هـ. والثالث قال الكوراني قال بعض الشارحين: قول المصنف «فإنت توهم التعادل» أحسن من قول غيره وإن ظن لأن الظن للطرف الراجح ولا يوجد ذلك. وأقول: عبارة المصنف فاسدة والصواب ما قاله غيره لأن وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد لأن الوهم يكون في الطرف المرجوح فلا ينافي ظن المجتهد الواجب اتباعه، بل إذا ظن الحكم من أمارة وإن كان وهم الصحة في الأمارة الأخرى حاصلاً يجب عليه الفتوى والعمل بما ظن صحته وهذا مما لا يخالف فيه أحد هذا الكلام الكوراني. وأقول: ما زعمه من فساد عبارة المصنف وتصويبه ما ذكره غيره فهو ممنوع منعاً لا خفاء فيه. قوله في توجيه ذلك «لأن وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد إلى آخره» قلنا: بل يوجب ذلك لأن الفرض العجز عن المرجح كما تقدم بيانه ومع العجز عنه لا يتأتى له اتباع ظنه لتوقفه على العلم بارجح الأمارتين وهو غير حاصل له على هذا التقدير. وبالجملة

....

فصورة المسألة أنه مع توهم التعادل بظن انتفاؤه ورجحان إحدى الأمارتين على الأخرى في نفس الأمر لكن لم تتعين له الراجحة منهما فلا يمكنه العمل بها فلا غبار على التوقف أو غيره مما ذكر كما لا يخفى. وبما ذكر يظهر أن منشأ ما وقع فيه الكوراني من الوهم الذي بني عليه هذا التشنيع الباطل هو الغفلة عن كون المسألة مقيدة بالعجز عن المرجوح. هذا كله بناء على تفريع هذه المسألة على امتناع التعادل في نفس الأمر على وفق ما في منع الموانع، أما على تفريعها على الجواز كما ذهب إليه الشارح المحقق وهو الوجه الموافق لكلام الأئمة ولهذا عبر في المنهاج بقوله «منعه» أي التعادل في نفس الأمر الكرخي وجوزه قوم وحينئذ فالتخيير عند القاضي وأبي علي وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء. وقال المصنف في شرحه: قوله «وحينئذ أي إذا قلنا بتجوير تعادل الأمارتين في نفس الأمر وتعادلا إلى آخره» انتهى. فالتوهم بمعنى مطلق الحصول في الذهن الصادق بالظن وغيره لكن لا بدّ من تقييد ذلك بالعجز عن المرجح وحينئذ فلا إشكال في التوقف وغيره مما ذكر، ولا في رجحان تعبير المصنف بالتوهم لكونه أعم من الظن وغيره مع عموم الحكم وعدم تقيده بالظن كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه، فعلم رجحان تعبير المصنف وأنه لا غبار عليه على التقديرين وأن الكوراني لم يحسن التأمل في هذا المقام.

تنبيه: قال المصنف في منع الموانع ما نصه: «وأما عدولنا عن لفظ الظن إلى لفظ التوهم في التعادل فلأن الظن ما يكون الطرف فيه راجحاً» ولا ريب في أنه لا يرجح التعارض في حديثين لأنا على قطع بأنه لم يقع منه ﷺ حديثان متعارضان معاذ الله. قال إمام الأئمة أبو بكر بن خزيمة: لا أعرف أنه روي عن رسول الله ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادّين، فمن كان عنده فليأت به حتى أؤلف بينهما انتهى. يعني فمن كان عنده ما حسب فيه التعارض فليأت به حتى أبين خطأه في حسبانه وإلا فكيف يؤلف بين متعارضين حقيقة، إذا عرفت ذلك فالمجتهد إذا اشتبه عنده أمر حديثين فهو يحسبهما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض في نفس الأمر، وأن حسبانه ناشىء إما عن اختلال فهمه أو اختلال السند أو غير ذلك، ولا يهتدي إلى تعيين تلك الجهة التي أتى منها ولو اهتدى إليها لم يتوهم التعارض وإذا وضح لك هذا لاح أن استعمال لفظ التوهم وهو ما يكون الجانب المتوهم فيه مرجوحاً خير من لفظ الظن . انتهى كلام المصنف في منع الموانع وفيه أمور: منها أن قوله «وأما عدولنا عن لفظ الظن إلى لفظ التوهم في التعادل فلأن الظن ما يكون الطرف فيه راجحاً إلى آخره» هو عين ما قاله بعض الشارحين ففي نقل الكوراني له عن بعض الشارحين وعدم نقله له عن المصنف نفسه غاية القصور والتقصير، ومنشأ ذلك ضعف اطلاعه على ما في كتب المصنف وقد علمت صحة ما قاله المصنف وسقوط ما أورده الكوراني عليه ومنها أن قوله «ولا ريب الخ» صريح في تفريع المسألة على منع التعارض في نفس الأمر وقد تقدم بما فيه لكن نفيه الريب على سبيل التنصيص على الاستغراق عن عدم رجحان التعارض وقطعه بنفي وقوع التعارض مشكل بمقابل الصحيح

وهم المجتهد أي ذهنه تعادُل الأمارتين في نفس الأمر بناء على جوازه حيث عجز عن مرجح لإحداهما **(فالتخيير)** بينهما في العمل **(أو التساقط)** لهما فيرجع إلى غيرهما **(أو**

في جمع الجوامع الذي هو قول الأكثر كما قاله الشارح المحقق إلا أن يريد بنفي الريب نفيه بحسب اعتقاده وبالقطع اعتقاده الجازم فلا ينافي وقوع الخلاف القوي في الحكم أو يريد بالتعارض الذي هو نفي الريب عن انتفاء مرجحه حقيقته المستدعية لاتحاد زمان الورود أي النسبة كما تقدّم عن التنقيح والتلويح، وهذا لا ينافي قول الأكثر بجوازه لجواز حمله على ما يتحد فيه زمان الورود.

ومنها أنّ قوله «فالمجتهد إذا اشتبه عليه أمر حديثين» أي لم يظهر له محلهما الذي به يندفع ما يتوهم من التعارض بينهما يحسبهما متعارضين لعله أراد بالحسبان فيه معنى التوهم بقرينة سياق كلامه وكونه في مقام توجيه إيثار التعبير بالتوهم دون الظن الذي هو والحسبان واحد فلا ينافي ذلك مقصوده، ولا قوله«ويعلم أنه لا تعارض في نفس الأمر» إذ مع علمه بعدم التعارض في نفس الأمر كيف يتصور منه أن يحسبهما متعارضين لكن علمه بعدم التعارض في نفس الأمر كما ينافي حسبان التعارض ينافي توهمه أيضاً إلا أن يجاب بأن المراد التوهم بواسطة غفلة ونحوها لا مطلقاً فلا ينافيه علمه بما ذكر، ويرد عليه أن الظن بواسطة ما ذكر لا ينافيه ذلك العلم أيضاً فلا فرق بينهما، فالأولى أن يجاب بأن المراد بالعلم هو الظن. وغاية ما يلزم المسامحة في التعبير ومثله مما لا يتحاشون عنه، ولا خفاء في أن ظن عدم التعارض في نفس الأمر لا ينافي توهم التعارض وينافي ظنه فليتأمل بعد. ومنها أن قوله «فهو يحسبهما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض في نفس الأمر إلى آخره» مما يصرح بما ذكرنا أنه صورة المسألة وبه يتضح سقوط ما أورده الكوراني. تنبيه آخر: أراد الكوراني ببعض الشارحين الزركشي ومن أحسن التأمل في كلامهما مع ما قررناه علم أن ما أورده الكوراني على الوجه الذي أورده لا يرد عليه نعم في كلامه اضطراب لا يخفى على الواقف عليه المتأمل فيه والله الموافق.

قوله: **(فالتخيير بينهما في العمل)** قال شيخنا الشهاب: أما بالنسبة لخصمين يقضي بينهما المجتهد فلا يخير الخصمين بل يقضي بأحدهما على التعيين ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضي بالآخر وأما بالنظر لعمل نفسه أو إفتائه لغيره فانظر إذا عمل أو أفتى بأحدهما هل يجوز له بعد ذلك أن يفعل بخلافه أم يمتنع كما لو عمل المقلد بحكم ليس له بعد العمل أن يعمل بخلافه ولو تقليداً انتهى. وأقول أما قوله: «أما بالنسبة لخصمين» إلى قوله «بل يقضي بأحدهما على التعيين» فقد صرحوا به وعبارة الهندي في النهاية: وإن وقع أي هذا التعادل للحاكم وجب عليه التعيين لا غير لأن الحاكم نصب لقطع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع خصومتهما لأن كل واحد منهما يختار الذي هو أوفق له وليس كذلك حال المفتي انتهى. وأما قوله «ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضي بالآخر» فظاهره أنه لا فرق في عدم الجواز بين أن يتحد المقضى

....

عليه أولا، وهذا أيضاً ظاهر قول الهندي في نهايته ما نصه: فإن قلت فهل للحاكم أن يقضي في الحكومة بحكم إحدى الأمارتين بعد أن كان قضى فيها من قبل بالأمارة الأخرى؟ قلت: لا يمتنع ذلك عقلاً كما إذا استوى عنده جهتا القبلة فإن له أن يصلي مرّة إلى جهة ومرة إلى جهة أخرى، وكما إذا تغير اجتهاده فإنه إذا قضى بحكم في قضية ثم تغير اجتهاده فيها إذا وقعت مرة أخرى فإنه يجب عليه أن يحكم بما أدى إليه اجتهاده ثانياً لكن منع منه دليل شرعي وهو ما روي أنه ﷺ قال لأبي لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين. فأما ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قضى في مسألة الجارية بحكمين وقال ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي، فيجوز أن يكون ذلك من باب تغير الاجتهاد بأن ظن في الكرّة الأولى قوة إحدى الأمارتين، وفي الكرّة الثانية ظن قوة الأمارة الأخرى انتهى. ولكن فيه نظر ولا نسلم منع الدليل الشرعي عما ذكروا الحديث المذكور بتسليمه لا يدل على ذلك لجواز حمله على غير ذلك مما ليس حكمه التخيير أو على ما إذا اتحد المقضى عليه وإلا وجه الجواز عند تعدد المقضى عليه وكذا عند اتحاده إذا تعدد المقضي له وهو قضية كلام الأحكام فإنه ذكر من وجوه الرد على القول بالتخيير أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للمتخاصمين، وكذلك المفتي للعامي بين الحكم ونقيضه وأن يحكم لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه وأن يحكم في يوم بحكم وفي الغد بنقيضه وذلك محال انتهى.

ثم قال الجواب عن ذلك قولهم إنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للخصمين والمفتي للعامي بين الحكمين المتناقضين ليس كذلك، بل التخيير إنما هو للحاكم وللمفتي في العمل بإحدى الأمارتين وعند الحكم والفتوى فلا بدّ من تعيين ما أختاره دفعاً للنزاع بين الخصوم وللتخيير عن المستفتي، وأما حكمه لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه فغير ممتنع كما لو تغير اجتهاده، وكذلك الحكم في يوم ونقيضه في غد، وإنما يمتنع ذلك أن لو كان المحكوم عليه واحداً لما فيه من إضرار المحكوم عليه بالحكم له بحل النكاح والانتفاع بالملك في وقت وتحريمه عليه في وقت آخر انتهى. وأما قوله «فانظر إذا عمل أو أفتى بأحدهما هل يجوز له بعد ذلك أن يعمل بخلافه إلى آخره» ففيه أمران: الأول أن الأوجه الجواز كما هو مقتضى وضع الحكم على التخيير، والفرق بينه وبين مسألة عمل المقلد المذكور ظاهر إذ الحكم هناك ليس على التخيير. والثاني أنه قد يسبق منه تعين الجزم باحد الأمرين في الإفتاء وهو موافق لما تقدم عن الأحكام لكن المنقول عن الإمام جواز التخيير، ورجح الصفي الهندي التخيير بين التخيير والجزم بأحد الأمرين وعبارته: وإن وقع أي هذا التعادل للمفتي كان حكمه أن يخير المستفتي في العمل بأيهما شاء. هذا ما ذكره الإمام. ومنهم من نقل أنه يجب عليه أن يجزم بمقتضى أحدهما دفعاً للتخيير عن المستفتي وهذا فيه نظر لأنه ليس في التخيير بين الأخذ بأي الحكمين شاء تحير، والأظهر أن المفتي فيه بالخيار بين أن يجزم له الفتيا وبين أن يخيره إذ ليس في كل واحد منهما مخالفة دليل ولا فساد فسوّغ له الأمران، ولأن الحاكم يجب عليه الجزم على ما ذكر والعامل لنفسه مخير على ما تقدم والمفتي دائر بينهما فينبغي أن يسوغ له الأمران نظراً إلى الجانبين انتهى.

الوقف) عن العمل بواحدة منهما **(أو التخيير)** بينهما **(في الواجبات)** لأنه قد يخير فيها كما في خصال كفارة اليمين **(والتساقط في غيرها أقوال)** أقربها التساقط مطلقاً كما في تعارض البينتين. وسكت المصنف هنا عن تقابل القطعي والظني لظهور أن لا مساواة بينهما لتقدم القطعي كما قاله في شرح المنهاج وهذا في النقليين. وأما قول ابن الحاجب «لا تعارض بين قطعي وظني لانتفاء الظن» أي عند القطع بالنقيض كما تممه المصنف وغيره فهو في غير النقليين كما إذا ظن أن زيداً في الدار لكون مركبه وخدمه ببابها، ثم شوهد خارجها فلا دلالة للعلامة المذكورة على كونه في الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارض بينهما

قوله: **(فيرجع إلى غيرهما)** قال الهندي وغيره: وهو البراءة الأصليه انتهى. فإن قلت: لا ينبغي قصر الغير على البراءة الأصلية بل ينبغي جعله شاملاً لأمارة ثالثة. قلت: لعل وجه ذلك أن الأمارة الثالثة إما أن توافق كلاً من الأمارتين الأوليين وهو محال لتعارضهما، أو تخالف كلاً منهما فلا يمكن الرجوع إليها للمعارضة بينها وبين كل منهما فلا وجه للرجوع إليها دونهما، أو توافق إحداهما دون الأخرى فتكون مرجحة لما وافقته. وفرض المسألة أن لا ترجيح كما علم من الأمر الثاني على قوله «فإن توهم التعادل إلى آخره» وفيه نظر فليتأمل قوله: **(وإن نقل عن مجتهد قولان)** قال الكوراني قال بعض الشارحين: قوله «في المسألة قولان» يحتمل أن يريد احتمالين على سبيل التجويز لوجود أمارتين متساويتين وأن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وهذا سهو، ولأنا نقطع بأن الشافعي إذا قال في المسألة قولان لم يرد قول غيره من المجتهدين، كيف ولم ينقل أقوال الصحابة وينقل أقوال غيرهم وإنما يريد فيها قولان لكنه توقف لما ذكرنا انتهى. أقول أراد ببعض الشارحين الزركشي وزعمه سهوه في ذلك تهور قبيح وباطل صريح لا سند له فيه سوى تقليد وساوسه والركون إلى هواجسه، وما استدل به على ذلك من زعم القطع المذكور مجرّد دعوى لا التفات إليها ولا يعول عليها بل كلام الأئمة مصرح بموافقة الزركشي كالمصنف في شرح المنهاج، وكأنّ الكوراني لم يطلع على قول العضد كابن الحاجب ما نصه «لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد» ثم قال ما نصه: وإذا تقرر هذا فقد قال الشافعي في سبع عشرة مسألة فيها قولان وقد علمت أنه لا يجوز أن يكونا قولين له أي في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد فيحمل على أحد وجوه: أحدها للعلماء فيه قولان: فقال بعضهم بهذا، وبعضهم بذاك فيحكي قولهم. الثاني يحتمل قولين فإن فيها ما يقتضي أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده. الثالث لي فيها قولان وذلك على القول بالتخيير عنه تعادل القائلين. الرابع تقدم لي فيها قولان فيحكي قوله انتهى. وسبقهما إلى ذلك غيرهما من الأئمة كالآمدي حيث قال في أحكامه: وأما إن كان التنصيص عليهما في وقت واحد فأما أن ينص على الراجح منهما إلى أن قال: وأما أن لا يوجد منه ما يدل على الترجيح كما نقل عن الشافعي ذلك في سبع عشرة مسألة فلا يخلو إما أنه ذكر ذلك بطريق

بخلاف النقليين فإن الظني منهما باقٍ على دلالته حال دلالة القطعي وإنما قدم عليه لقوته **(وإن نقل عن مجتهد قولان متعاقبان فالمتأخر)** منهما **(قوله)** المستمر والمتقدم مرجوع عنه

الحكاية لأقوال من تقدم فلا تكون أقوالاً له إلى آخره انتهى. فاعجب مع ذلك لمن يتصدى للتصنيف وللرد على الأئمة في مباحث لم يحط بها ولا وقف على ما قيل فيها مما هو في مشهورات الكتب. نعم يرد على الزركشي شيء آخر غير ما زعمه الكوراني وهو أن احتمال كونهما مذهبين لغيرهما ألا يناسب تفصيل المصنف المذكور بقوله «فالمتأخر قوله إلى آخره» كما لا يخفى إلا أن يجاب بأنه ذكر ذلك باعتبار مجموع ذلك التفصيل فيكفي صدق بعض تلك الأقسام فيه ولو بنوع تكلف شائع، أو أراد بيان حال القولين من حيث هما مع قطع النظر عن سياق المصنف وذلك التفصيل فتأمل.

قوله: **(متعاقبان إلى آخره)** قال شيخ الإسلام: وبقي ما لو جهل تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسي وحكمه أن لا يحكم على المجتهد بالرجوع عن أحدهما وإن كنا نعلم رجوعه عنه في غير الأولى انتهى. وأقول: ما ذكره من أن حكمه ما ذكر قد صرحوا به ولكن بقي هنا أمران: الأول أنه قد يقال كان يمكن إدراج هذه الأقسام الثلاثة تحت قول المصنف «وإلا فما ذكر فيه المشعر بترجيحه إلى آخره» لأن قوله «متعاقبان» معناه معلوماً التعاقب ومعلوماً عين المتأخر منهما بدليل قوله «فالمتأخر قوله» فقوله «وإلا» نفي للتعاقب بهذا المعنى فيشمل الأقسام المذكورة فهلا أدرجها الشارح تحته، ولم أخرجها حيث قيد بالمعية في قوله «بأن قالهما معاً». ويجاب بأنه يمنع من هذا الإدراج قول المصنف «وإلا» فهو متردد بينهما إذ لا يتأتى التردّد في القسمين الأخيرين للعلم بالتعاقب ولا الجزم به في القسم الأول لاحتمال التعاقب. ومما ينبغي أن يعلم أن المراد بالتعاقب ليس التعاقب بحسب النقل عن المجتهد بل بحسب صدورهما عنه وقوله لهما بدليل قول الشارح «أي وأن لم يتعاقبا بأن قالهما معاً». فإن قالت: كيف يتصور أن يقولهما معاً وإن قولهما لفظي واللفظان يستحيل صدورهما معاً؟ قلت: صورته أن يقول مثلاً في هذه المسألة قولان: أحدهما كذا والآخر كذا. والثاني أنه لم يبين ماذا يفعل بعد ذلك ومجرد الحكم بأنه لا يحكم بالرجوع لا يكفي في بيان ذلك كما لا يخفى، وقد قال شيخنا الشهاب: لم يتعرض أي المصنف أو الشارح للقولين المتعاقبين إذا لم يعلم المتأخر أو علم ولم يتعين. وقد قال الجمال الاسنوي في ذلك يحكى القولان عن المجتهد من غير تعرض للرجوع ومثله في أبي زرعة فانظر ما الفرق بين هذا ونظيره من تعارض الأمارتين الآتي حيث قال في الأوّل إن أمكن النسخ رجع إلى غيرهما وإلا فالتخيير إن تعذر الجمع والترجيح، وفي الثاني يرجع إلى غيرهما انتهى. قلت: وطلب الفرق المذكور فرع مخالفة حكم هذا لنظيره المذكور مع أنهم لم يبينوا حكمه إذ مجرد عدم الحكم بالرجوع ليس كافياً في بيانه كما تقرر ولا يبعد أن يكون حكم الأقسام الثلاثة الرجوع إلى الغير قبل النسخ أولاً والتخيير في بعض الأقسام كما في نظيره المذكور بعيد إذ ليس من شأن المجتهد ذكر قولين على قصد التخيير بينهما بخلاف الشارع. وعلى هذا فما هنا مع

(وإلا) أي وإن لم يتعاقبا بأنْ قالهما معاً **(فما)** أي فقوله منهما المستمر ما **(ذكر فيه المشعر بترجيحه)** على الآخر كقوله هذا أشبه وكتقريعه عليه **(وإلا)** أي وإن لم يذكر ذلك **(فهو متردد)** بينهما **(ووقع هذا)** التردد **(للشافعي)** رضي الله تعالى عنه **(في بضعة عشر مكاناً)** ستة عشر أو سبعة عشر كما تردد فيه القاضي أبو حامد المروروذي **(وهو دليل على علو شأنه علماً وديناً)** أما علماً فلأن التردد من غير ترجيح ينشأ عن إمعان النظر الدقيق حتى لا يقف على حالة، وأما ديناً فلأنه لم يبال بذكره ما يتردّد فيه وإن كان قد يعاب في ذلك عادة بقصور نظره كما عابه به بعضهم **(ثم قال الشيخ أبو حامد)** الإسفراييني **(مخالف أبي حنيفة منهما أرجح من موافقة)** فإن الشافعي إنما خالفه لدليل **(وعكس القفال)** فقال: موافقه

نظيره المذكور متفقان في الحكم باعتبار البعض الأقسام مختلفان فيه باعتبار البعض الآخر للفرق بينهما المقتضي لذلك. نعم سيأتي ثم عدم اعتبار تعذر الجمع والترجيح في بعض الأحوال على ما فيه فهل ما هنا كذلك أو يعتبر ذلك هنا مطلقاً ويفرق فيه نظر فليتأمّل.

قوله: **(والمتقدم مرجوع عنه)** قال الصفي الهندي: ظاهراً. قال: وإنما قلنا ظاهراً لأنه يحتمل أن يكون القول الراجح عنده هو الأول وإنما أبدى الثاني على وجه الاحتمال أي أنه يحتمل في الجملة في مسألة وإن كان مرجوحاً عنده بالنسبة إلى القول الأول انتهى. أقول: ويؤخذ منه أنه لو ذكر مع التعاقب ما يشعر بترجيح الأول فإن ذلك متصور كما لا يخفى كان هو الراجح وهو ظاهر، فإطلاق المصنف الجزم في المتعاقبين بأن المتأخر منهما هو قوله وتخصيص ذكر المشعر بالترجيح بما قالهما معاً فيه نظر اللهم إلا أن يكون ذلك مبيناً على الغالب فليتأمل. تنبيه قال شيخنا الشهاب: لو كان بين قولي المجتهد عموم وخصوص أي مطلقاً أو من وجه هل يجري فيه حكم نظيره من الأدلة؟ انتهى. قلت: جريان ذلك غير بعيد فليتأمل قوله: **(ثم قال الشيخ أبو حامد مخالف أبي حنيفة منهما أرجح من موافقه الخ)** قال الكوراني قال بعض الشارحين: ما قاله المصنف أي من أن الأصح الترجيح بالنظر هو الأولى مما قاله النووي من الترجيح بموافقة أبي حنيفة لأن الكثرة تفيد في النقل لا في الدليل وقوة الاجتهاد بقوة دليله، وإن شئت تحقيق المقام بما لا مزيد عليه فاستمع لمقالتنا. اعلم أن هذا الموضع فيه شبه لا بد من التنبه لها الأولى أن مخالفة أبي حنيفة إنما ذكرت مثالاً فكذلك شأنه مع مالك وأحمد. الثانية أنه قد توهم بعضهم أن موافقته لأبي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة وليس بلازم لجواز أن تكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقته. الثالثة أن ما قاله النووي في الترجيح بالموافقة ليس مقصوراً على قولي الشافعي إذا كنا متساويين بل أعم من ذلك، ألا ترى أنه قال الجمع وإن كان أصح القولين عن الشافعي فعدمه أولى لموافقة قول أبي حنيفة. الرابعة أن ما قاله هذا الشارح من الرد عليه بأنه ترجيح في المذهب بالكثرة كالرواية والاجتهاد إذ الرواية مبناها النقل ومبنى الاجتهاد قوة الدليل غير وارد عليه ولأن مراده أن دليلي المجتهدين متعاضدان في قوة

....

الدلالة بخلاف حالة الانفراد وهذا كلام في نهاية [١]. وسيصرح المصنف بأن تعاضد الدليلين من المرجحات. الخامسة أن قول المصنف «واختياره الترجيح بالنظر» لا يكاد يصح لأن الترجيح على ما في شروحه وهو ظاهر عبارته إنما هو من الشافعي، وكذا قوله «فإن وقف» أي الشافعي فالوقف أي نحن نتوقف فلا نقول لرجحان شيء منهما وهذا كلام غير منتظم لأن وضع المسألة إنما هو في قولين نقلاً عنه من غير ترجيح فاختلف فيهما بأن الموافقة أو المخالفة هل ترجح أو لا، فلا وجه لهذا الكلام. لا يقال لعله أراد أن ما رجحه هو المرجح ولا عبرة بالموافقة والمخالفة لأنا نقول: وضع المسئلة فيما لا ترجيح منه وما كان فيه ترجيح فقد تقدم أنه المرجح سواء كان ترجيحاً صريحاً أم إشارة انتهى.

وأقول: قد أمر من شاء تحقيق المقام بما لا مزيد عليه بأن يستمع مقالته فاستمعناها فإذا هو قد أكثر فيها من الأغلاط الفاحشة والأوهام ومن التحريف العجيب والاختلال التام، فعلمنا أنه لا ينبغي أن يطلق عليها لفظ التحقيق إلا بعد أن يزال منه التاء والحاء ويقال القيق ثم نقول: أما ما ذكره في الأولى فهو أمر سهل مذكور مفهوم من الدليل فلا ينبغي أن يعد في هذه المقالة التي انفرد بها وفخمها وقد نبه عليه أيضاً شيخنا الشهاب بقوله «ثم الظاهر أيضاً أن غير أبي حنيفة منَ المجتهدين كأبي حنيفة» انتهى. ثم انظر على هذا ما إذا وافق بعضاً كأبي حنيفة وخالف بعضاً كمالك فإن المصنف والشراح لم يتعرضوا لذلك ولا إشكال فيه على طريق المصنف من أن الترجيح بالنظر كما هو ظاهر بخلافه على طريق أبي حامد والقفال لوجود كل من المخالفة المقتضية أنه إنما خالفه لدليل والموافقة المقتضية للقوة بتعدد القائل في كل من القولين فلا يتأتى ترجيح أحدهما بواحدة منهما لوجودها في الآخر فلا يتجه على هذين الطريقين حينئذ إلا الترجيح بالنظر. نعم إن زاد عدد قائل أحد القولين على عدد قائل الآخر اتجه على طريق القفال ترجيح ما زاد عدد قائله، وأما على طريق أبي حامد فيحتمل ذلك ويحتمل عكسه لأنه يعتبر المخالفة وهي في العكس أكثر والترجيح بالنظر لوجود المخالفة في الجانبين وإن تفاوتا فيها فلا ترجيح بها فليتأمل. وأما ما ذكره في الثانية فهو من الفساد بمكان. أما نقله فيها عن بعضهم أنه توهم أن موافقته لأبي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة فهو تقول عليه منشؤه التحريف وعدم التأمل، وذلك لأن هذا البعض إنما قال ما نصه كما نقله عنه الزركشي: تصوير هذا الفرع يحتاج إلى نظر فإن أحد القولين إما أن يكون قبل الآخر أو لا، فإن كان فالعمل بالمتأخر لأنه كالجديد بالنسبة إلى القديم أي فإن العمل على الجديد المتأخر دون القديم المتقدم وإن وافق فيه نحو أبي حنيفة، وإن كان فيما إذا قالهما معاً أو لم يعلم فالتعليل بأنه ما خالف إلا بعد إطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي تقدم الموافقة أي فينافي أنه قالهما معاً أو لم يعلم انتهى.

---

(١) هنا بياض بخطه رحمه الله.

....

فأنت ترى هذا الكلام لا شائبة احتمال فيه لكون هذا البعض توهم أن موافقته لأبي حنيفة تقتضي السبق وإنما أبدى إشكالاً في تصوير هذه المسألة ردد فيه بين أن يكون الفرض كون أحد القولين متأخراً عن الآخر فيكون العمل على المتأخر أي سواء كان موافق أبي حنيفة أو مخالفه، وهذا صحيح ظاهر وهو داخل في قول المصنف «فالمتأخر قوله» إذا لا فرق في كون المتأخر قوله. وكذا ما ذكر فيه المشعر بالترجيح بين موافق أبي حنيفة ومخالفه وما نقله عن الشيخ أبي حامد وغيره مفرع على القسم الأخير من تفصيله وهو قوله «وإلا فهو متردد» فلا وجه لجريان الخلاف المذكور فيه، وبين أن يكون الفرض كونه قالهما معاً أو لم يعلم الحال وهذا ينافيه التعليل المذكور لاقتضائه تقدم الموافقة، ولا شبهة لعاقل في حسن هذا الترديد واستقامته في نفسه وبراءة قائله من التوهم المذكور لأنه إنما ذكر كون التعليل بأنه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي تقدم الموافقة على سبيل الإلزام وله اتجاه في نفسه فإن المفهوم من كون المخالفة لم تكن إلا بعد الاطلاع على مقتضيها تأخر المخالفة، وليس في هذا أنه توهم أن نفس موافقة أبي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة كما زعمه عليه، وأين أحدهما من الآخر؟ وأي ملازمة بينهما؟ فتأمل ما وقع فيه من هذا التحريف العجيب والتوهم الغريب، وليته إذ عجز عن تلخيص كلام هذا البعض على وجهه نقله بلفظه ليسلم من التقول عليه وإيقاع الضعفاء في الخطأ واعتقاد ما نسبه إليه. وأما ما أبداه على كلام ذلك البعض بقوله «وليس بلازم لجواز أن تكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقته» فهو مبني على تحريفه لما قاله ذلك البعض وتوهمه أن معنى كلامه أن نفس موافقة أبي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة، وقد علمت بطلانه وبراءة ذلك البعض منه، وأن الذي صدر منه إنما هو أنه أن كان الغرض أن الشافعي قال القولين معاً أو لم يعلم الحال فالتعليل بأنه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة ينافيه لأنه يدل على تقدم الموافقة، ومعلوم أن هذا لا يندفع بما أبداه الكوراني لأن حاصل هذا فرض كونه قال القولين معاً أو لم يعلم الحال ودعوى منافاة التعليل المذكور لذلك، فكيف يندفع هذا بأنه يجوز أن يكون القول المخالف سابقاً على القول الموافق بأن يسبق المخالف ثم يطلع على ما يوجب الموافق مع منافاته لذلك الفرض الذي الكلام عليه ومع منافاته لما تقدم من أن المتأخر هو قوله «مطلقاً وافق قول غيره أو خالفه» فما أحق هذا الذي أبداه وبالغ فيه بقول القائل:

سارت مشرّقة وسرت مغرّباً ... شتان بين مشرّق ومغرّب

بل الجواب عن ذلك الإشكال اختيار الشق الثاني وهو الموافق لصريح تصوير الشارح المحقق مسألة التردد والخلاف بما إذا قالهما معاً ومنع اقتضاء التعليل المذكور، تقدم الموافقة لجواز أن يقول في وقت واحد في مسألة علم قول أبي حنيفة فيها بالجواز هذه المسألة تحتمل قولين: الجواز والحرمة فابداؤه الحرمة فيها مع علمه بقول أبي حنيفة بالجواز مع دليله ليس إلا لإطلاعه على مقتضى القول بالحرمة المستلزم لمخالفته. على أنه يمكن المخالفة للاطلاع المذكور مع

....

انتفاء الموافقة مطلقاً فضلاً عن تقدمها أو غيره بأن لا يصدر منه في مسألة علم قول أبي حنيفة فيها بالجواز سوى القول بالحرمة للاطلاع على مقتضيه دون غيره. فكونه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة لا يقتضي وجود الموافقة مطلقاً فضلاً عن تقدّمها، وحينئذ فلمن رجح قول القفال كالنووي أن يمنع الأخذ بهذا التعليل لأن كون المخالفة لا يكون إلا بعد الاطلاع على مقتضيها لا يستلزم أن ذلك المقتضي أرجح من مقتضي الجواز الذي أبداه أيضاً حتى يقدم عليه، ولا ينافي أن يكون ما اطلع عليه أيضاً من مقتضي الجواز أرجح عنده فعليك بالتأمل. وأما ما ذكره في الثالثة فليس مما نحن فيه كما لا يخفى لأن الكلام في بيان الأرجح من قولين لم يرجح المجتهد منهما شيئاً هل الأرجح منهما موافق غيره أو مخالفة، ومسألة الجمع المذكورة أصح القولين فيها الجواز. وعليه يكون الأولى ترك الجمع خروجاً من خلاف أبي حنيفة وليس في هذا ترجيح أحد القولين على الآخر بموافقة أبي حنيفة مطلقاً مع تساوي القولين ولا مع غيره حتى يصح الاستدلال به، على أن ما قاله النووي في الترجيح بالموافقة ليس مقصوراً على قولي الشافعي إذا كانا متساويين. فهذا الكلام منه لا منشأ له إلا الالتباس وعدم التأمل مع وضوح الحال.

وأما ما دفع به في الرابعة قول الشارح المذكور من إيراد النووي أن دليلي المجتهدين متعاضدان في قوة الدلالة بخلاف حالة الانفراد فهو ليس بشيء. أما أولاً فلأنه قد يكون دليل القول الآخر المخالف أقوى وأرجح من دليلي المجتهدين المتعاضدين، فمجرّد تعاضد الدليلين لا يستلزم قوتهما على دليل المخالف فلا أثر له. وأما ثانياً فلأنه لا يلزم أن يكون لكل منهما دليل بل قد يكون لهما دليل واحد وحينئذ ينتفي التعاضد الذي تعلق به. وأما ثالثاً فلأن النظر إلى مجرد تعدد الأدلة نظر إلى مجرد الكثرة وإلى معناها يغني عن تعددها إذ قد يفوق الدليل الواحد في القوة والرجحان أدلة كثيرة فمجرّد تعددها مما لا مدخل له في القوة. فإن قلت: تعددها مظنة القوة قلت: هذا حسن في نفسه لكنه لا يفيد ترجيح طريق النووي على طريق المصنف بل الأمر بالعكس لما علمته من أنه قد تتخلف القوة عن التعدد وأنه قد يكون الدليل المخالف أقوى من الدليلين المتعاضدين بل الأدلة المتعاضدة وأن التعدد لي لازماً للموافقة بل قد يكون لهما دليل واحد فالقوة غير مطردة مع الموافقة التي اعتبرها النووي ومطردة مع النظر الذي اعتبره المصنف فيكون أولى إذ ما يطرد معه المطلوب أولى بالاعتبار مما لا يطرد معه كما هو معلوم. نعم الأوجه حمل ما قاله النووي على ما إذا لم يظهر قوة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر، والأرجح ما قوى دليله مطلقاً وما صححه المصنف على ما إذا ظهر ذلك فلا مخالفة في الحقيقة بينهما، ومما يؤيد هذا الجمع بل يعنيه أن من له أدنى ممارسة لكلام النووي قاطع بأنه قد يرجح أحد الجانبين بقوة مدركه وإن كثر قائلوا لجانب الآخر وأدلته بل في بعض المسائل رجح تبعاً للرافعي قول واحد من الأصحاب مع رد قول سائرهم.

أرجح وصححه النووي لقوّته بتعدد قائله، واعترض بأن القوة إنما تنشأ من الدليل فلذلك قال المصنف **(والأصح الترجيح بالنظر)** فما اقتضى ترجيحه منهما كان هو الراجح **(فإن وقف)** عن الترجيح **(فالوقف)**.

عن الحكم برجحان واحد منهما **(وإن لم يعرف للمجتهد قول في مسئلة لكن)** يعرف

وأما ما ذكره في الخامسة من أن قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يصح فهو خطأ صريح وباطل قبيح كما سيظهر لك من بيان فساد ما احتج به على ذلك وبطلان ما تمسك به في هذه المسالك. وأما قوله «لأن الترجيح على ما في شروحه وهو ظاهر عبارته إنما هو من الشافعي» فهو غلط ظاهر وهو من الأدلة الواضحة على فساد تصوره وعدم تأمله، وكيف يصح لعاقل فضلاً عن فاضل أن ينسب إلى ظاهر عبارة المصنف أن الترجيح من الشافعي مع تعبير المصنف بقوله له «وإلا فهو متردد» ثم تفريعه على ذلك قوله «ثم قال أبو حامد مخالف أبي حنيفة منهما أرجح من موافقه إلى آخره» فهل يقبل هذا التعبير الذي صرح فيه بأن الشافعي متردد أن يكون الترجيح من الشافعي فضلاً عن ظهوره في ذلك؟ وهل يقع شك من عاقل في صراحة هذا الصنيع في أن الترجيح من غيره ولم يزد شراحه على بيان هذا المضمون؟ فكيف ينسب إليهم أن الترجيح من الشافعي وها هي شروحهم موجودة فليأت منها من عنده شك بما يوهم كون الترجيح من الشافعي فضلاً عن الجزم به الذي نسبه إليهم، ولولا الإطالة بلا طائل لنقلت عباراتهم بحروفها وبالغت في شرح معناها حتى يتضح لكل أحد أن نسبة ما ذكر إليهم من الافتراء بلا امتراء لكنها غير عزيزة فليقف عليها من عنده شك في ذلك. وأما قوله «وكذا قوله «فإن وقف ـ أي الشافعي ـ فالوقف ـ أي نحن نتوقف ـ إلى آخره» فهو غلط قبيح منشؤه عدم تصور معنى المتن، وهذا من العجائب ممن يتصدي لشرحه وللرد عليه وعلى شراحه، وذلك لأن فاعل وقف ضمير النظر أي فإن وقف النظر عن الترجيح بأن لم يقتض ترجيح واحد منها لا ضمير الشافعي كما توهمه الكوراني لقلة خبرته بهذا المتن وعدم ممارسته لعباراته وهذا مما يوجب عدم الوثوق به في شرحه في كثير من المواضع فقد ثبت بما لا مزيد عليه للعاقل أنه لم يزد في تحقيق هذا المقام على الأغلاط والأوهام.

قوله: **(والأصح الترجيح بالنظر)** قال شيخنا الشهاب: بتعين المصير إليه أيضاً إذا لم يعلم لأبي حنيفة في ذلك موافقة ولا مخالفة انتهى. وأقول: قد بينا فيما سبق تعين المصير إليه أيضاً إذا علمت الموافقة ولم تظهر قوّة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر قوله: **(فإن وقف فالوقف)** قال شيخنا الشهاب: هلا قيل فالتخيير بينهما كنظيره الآتي في الأدلة فيما ورد نصان متقارنان بأن عقب أحدهما الآخر ولم يمكن النسخ انتهى. وأقول: قد سبقت الإشارة إلى جواب ذلك وهو أن المجتهد لا يذكر الأقوال على وجه التخيير بينها في شيء من الصور بل لا يذكرها أبداً إلا على وجه تعين أحدها بعينه في الواقع فلا يسوغ التخيير للعلم بعدم ذهابه إليه قوله:

له قول (**في نظيرها فهو**) أي قوله في نظيرها (**قوله المخرّج فيها على الأصح**) أي خرجه الأصحاب فيها الحاء قالها بنظيرها وقيل وليس قولاً له فيها لاحتمال أن يذكر فرقاً بين المسئلتين لو روجع في ذلك (**والأصح**) على الأول (**لا ينسب**) القول فيها (**إليه مطلقاً بل**) ينسب إليه (**مقيداً**) بأنه مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص وقيل لا حاجة إلى تقييده لأنه قد جعل له (**ومن معارضة نص آخر للنظير**) بأن ينص فيما يشبهه على خلاف ما نص عليه فيه أي من النصين المتخالفين في مسئلتين متشابهتين (**تنشأ الطرق**) وهي اختلاف الأصحاب في

(**والأصح لا ينسب إليه مطلقاً بل مقيداً**) قال الكوراني: وإذا تعارض نصه في صورتين متشابهتين فاختار في إحداهما خلاف ما اختاره في الأخرى ينشأ اختلاف الطرق، فمن الأصحاب من يخرج في كل صورة قولاً على نظيرتها فيبقى في كل صورة قولان منصوص ومخرج، ومنهم من يبدي فارقاً بين الصورتين ويقرّر كل نص على مقتضاه. قال بعض الشارحين: وهذا منشأ الخلاف في أن القول المخرج هل ينسب إليه وهذا سهو منه لأن الخلاف في أن المخرج هل ينسب إليه إنما هو عند القائل بالتخريج، ومن لم يقل بالتخريج لا قول عنده حتى يقال ينسب أو لا ينسب فلا وجه لجعل مخالفته منشأ للخلاف في جواز النسبة فتأمل انتهى. وأقول: أراد ببعض الشارحين الزركشي وعبارته بعد ذكره نحو ما ذكره الكوراني قبل نقله عنه ما نصه: والغالب في مثل هذا عدم إطباق الأصحاب على التخريج بل ينقسمون إلى فريقين: فريق مخرج وفريق يمنع. ويستخرج فارقاً بينهما يستند إليه وهذا هو منشأ الخلاف في أن القول المخرج هل ينسب إليه انتهى. وزعم أن ما قاله مما ذكر سهو مبني على أن المشار إليه بقوله «وهذا منشأ الخلاف» هو ما ذكره من الخلاف في التخريج ومنعه وليس كذلك، بل هو استخراج الفارق المفهوم من قوله «ويستخرج فارقاً بينهما». ووجه كونه منشأ الخلاف المذكور أن المانع من النسبة سنده احتمال فرق الشافعي بين المسألتين لو روجع فيهما والمجوز نظر إلى الظاهر ولم يقيد باحتمال الفارق. فإن قلت: فليس سند المانع استخراج الفارق بل احتمال الاستخراج، وأيضاً فقد يطبقون على التخريج والخلاف المذكور بحاله. قلت: المراد احتمال الاستخراج وإمكانه أو ملاحظته فالإشارة على حذف المضاف أي واحتمال أو ملاحظة هذا. غاية ما في الباب أن في العبارة مسامحة لا يتحاشون عن أمثالها.

قوله: (**ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق**) اعلم أن الذي تقرر في كتب فروع الشافعية ككتب الرافعي والنووي أن الطرق اختلاف الأصحاب في نقل المذاهب عن الشافعي أو عمن تقدمهم من أصحابه وقول المصنف ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق خاص بالأوّل أعني اختلافهم في نقل المذهب عن الشافعي لأن النص في اصطلاحهم إنما يطلق على كلام الشافعي، وكذا قول الشارح وهي اختلاف الأصحاب إلى آخره خاص بالأول بدليل قوله «تفصيلاً لذلك». فمنهم من يقرر النصين إلى آخره ما تقدم من أن النص إنما يطلق على كلام

نقل المذهب في المسئلتين، فمنهم من يقرر النصين فيهما ويفرق بينهما، ومنهم من يخرج نص كل منهما في الأخرى فيحكي في كل قولين منصوصاً ومخرجاً، وعلى هذا فتارة يرجح في كل نصها ويفرق بينهما، وتارة يرجح في إحداهما نصها وفي الأخرى المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها **(والترجيح تقوية إحدى الطريقين)** بوجه مما سيأتي فيكون راجحاً **(والعمل بالراجح واجب)** بالنسبة إلى المرجوم فالعمل به ممتنع سواء كان الرجحان قطعياً أو ظنياً **(وقال القاضي)** أبو بكر الباقلاني **(إلا ما رجح ظناً)** فلا يجب العمل به **(إذ لا ترجيح بظن عنده)** فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح **(و)** قال أبو عبد الله **(البصري أن رجح أحدهما بالظن فالتخيير)** بينهما في العمل وإنما يجب العمل عنده وعند القاضي بما رجح قطعاً **(ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض)** بينهما إذ لو تعارضت لا اجتمع

الشافعي، ووجه اقتصار المصنف والشارح على الأول أن كلامهما في بيان أحوال أقوال المجتهد، وحينئذ فينبغي أن يكون تقديم المعمول في قوله «ومن معارضة الخ» للاهتمام دون الحصر أو هو للحصر الإضافي أي تنشأ الطرق عند تعارض النصين المذكور لا عند عدم تعارضهما قوله: **(أي من النصين الخ)** تفسير لقوله «ومن معارضة نص إلى آخره» قوله: **(وهي اختلاف الأصحاب)** الظاهر أن فيه مسامحة وأن الطرق ليست نفس الاختلاف بل ملزومه من الأقوال والمذاهب المختلفة قوله: **(والترجيح تقوية إحدى الطريقين)** أي الدليلين الظنيين وسمي الدليل طريقاً لأنه يوصل إلى المدلول قوله: **(بوجه مما سيأتي)** اعترضه الكمال بأنه قيد ضار لأنه مخل بانعكاس التعريف إذ يقتضي أنه لا ترجيح إلا بما سيأتي من وجوه الترجيح وليس كذلك، فالمرجحات ليست منحصرة فيما سيأتي كما صرح به المصنف قبيل الكتاب السابع انتهى. وأقول: هذا الاعتراض مدفوع بأن قوله «مما سيأتي» شامل لما أشار إليه المصنف بقوله آخر الباب «والمرجحات لا تنحصر ومثارها غلبة الظن» انتهى. بناء على أن المراد بما سيأتي ما سيأتي تفصيلاً وما سيأتي إجمالاً ولا ضرورة إلى قصره على الأول الذي هو مبني الاعتراض فتأمله فإنه في غاية الحسن واللطف قوله: **(فيكون راجحاً)** فائدة ذكره التوطئة لما بعده ليظهر ارتباطه بما قبله.

قوله: **(ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض)** في أمران: الأول قال الكوراني: قد تقدم أن التعارض القابل للترجيح لا يكون في القطعيات لعدم التفاوت في العلوم بل إن تعارض نصان وعلم التاريخ فالمتأخر ناسخ، فقول المصنف «لعدم التعارض» يريد به التعارض القابل للترجيح وإلا فالنسخ لا يمكن بدون التعارض انتهى. وأقول: أما قوله «فقول المصنف لعدم التعارض يريد به إلى آخره» فهو حسن ويمكن أن يقال: بل أراد المصنف التعارض مطلقاً إذ التعارض حقيقة في نفس الأمر منتفٍ مع النسخ أيضاً لتوقفه على اتحاد زمان النسبة مع تعدده في النسخ كما لا يخفى فليتأمل. وأما قوله «لعدم التفاوت في العلوم» ففيه بحثان: أحدهما أن عدم تفاوت العلوم خلاف التحقيق بل الحق أنها متفاوتة كما تقرّر في محله فلا يحسن بناء هذه

المتنافيان كما تقدم **(والمتأخر)** من النصين المتعارضين **(ناسخ)** للمتقدم منهما آيتين كانا أو خبرين أو آية وخبراً بشرط النسخ **(وإن نقل المتأخر بالآحاد عمل به لأن دوامه)** بأن لا

المسألة على ما هو خلاف التحقيق والحق. والآخر أن مفهوم قوله «لعدم التفاوت في العلوم» أن تفاوتها يقتضي التعارض وليس كذلك بل تفاوتها لا يقتضي التعارض ولا عدمه. وقد يجاب عن هذا بأن المراد أن عدم تفاوتها ينافي تعارضها وتفاوتها لا ينافيه فليتأمل. والثاني قال الصفي الهندي: ولقائل أن يقول التعارض بين القاطعين حاصل في الأذهان فإنه قد يتعارض عند الإنسان دليلان قاطعان بحيث يعجز عن القدح في أحدهما وإن كان يعلم أن أحدهما في نفس الأمر باطل قطعاً، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يتطرق الترجيح إليها بناء على هذا التعارض كما في الأمارات فإنه ليس من شرط تطرق الترجيح إلى الأمارات أن تكون متعادلة في نفس الأمر، بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلتين في نفس الأمر وإلا لم تكن متعادلة انتهى. وقد يشير إليه قول الشارح «إذ لو تعارضت لاجتمع المتنافيان كما تقدم» إذ اجتماع المتنافيين إنما يلزم تعارضها في نفس الأمر لا في الأذهان ففيه تصدير المسألة بالتعارض في نفس الأمر وذلك يدل على إمكانه بحسب الأذهان وإلا لم يتجه اقتصاره على ذلك التصوير، وقد يجاب بأنهم إنما أطلقوا انتفاء الترجيح عن القطعيات بناء على الغالب من عدم وقوع الاشتباه فيها حتى يتصور تعارضها بحسب الأذهان مع التزام إمكان تعارضها بحسبها فليتأمل. قوله: **(والمتأخر ناسخ)** قال شيخنا الشهاب: هو راجع إلى بيان شأن القطعيات انتهى. ورجوعه إلى ما ذكر هو صريح ما ذكره المحشيان لكنه كما لا يخفى خلاف المفهوم من صنيع الشارح حيث اقتصر على إطلاق المصنف نفي التعارض بين القطعيات وصور قوله «والمتأخر» بقوله «من النصين المتعارضين» فإن السابق إلى الفهم من ذلك صرف الكلام عن خصوص القطعيات وفرض الكلام في غيرها أو في الأعم فليتأمل.

قوله: **(وإن نقل المتأخر بالآحاد إلى آخره)** هو مبالغة في المعنى على ما قبله. قال الكوراني شرحاً لذلك ما نصه: فإن نقل تأخر القطعي بطريق الآحاد يعمل به ويجعل ذلك المتأخر ناسخاً للمتقدم لأن الأصل دوام المتأخر من غير معارض. هذا معنى كلامه وتعليله ليس بسديد لأن المخالف يقول لا يقبل نقل التأخير آحاداً لأنه يفضي إلى إسقاط المتواتر بالآحاد. فالجواب بأن الناسخ قطعي المتن غايته أن المتأخر ظني وبذلك لم يصر النص ظنياً مع إجماع الصحابة فمن بعدهم على الاكتفاء بنقل الآحاد في المتأخر، وأما ذاك التأخر مظنون دوامه ليس له دخل في الجواب ولا منعه أحد انتهى. وأقول: ما زعمه من أن تعليل المصنف ليس بسديد ليس بسديد لأنه كما يصرح به ما احتج به على زعمه مبني على أن الضمير في «دوامه» للمتأخر وهو ممنوع وإن وافقه عليه شيخ الإسلام، بل هو للمتقدم وفاقاً للكمال والمعنى أن الذي يرفع بالمتأخر إنما هو دوام المتقدم ودوامه مظنون لا مقطوع به فلم يلزم إسقاط المتواتر بالآحاد لأن الدوام غير

يعارض **(مظنون)** ولبعضهم احتمال بالمنع لأن الجواز يؤدي إلى اسقاط المتواتر بالآحاد في بعض الصور **(والأصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواة)** فإذا كثرت أدلة أحد المتعارضين بموافق له أو كثرت رواته رجح على الآخر لأن الكثرة تفيد القوة وقيل لا كالبينتين **(و)** الأصح **(أن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما)** بترجيح الآخر عليه، وقيل

متواتر، وعلى هذا فاندفاع قول المخالف المذكور بهذا في غاية الظهور على أن اندفاعه ممكن أيضاً مع كون الضمير للمتأخر بناء على أن المعنى أن دوام المتأخر مظنون أيضاً أي كدوام المتقدم، فالتعارض إنما وقع بين ظنيين وهما الدوامان. ولا إشكال في دفع أحدهما بالآخر. وأما ما أشار إليه شيخ الإسلام على هذا التقدير من أنه أشار بقوله «لأن دوامه أي المتأخر مظنون إلى أن الأصل عدم طروّ معارض له» ففيه نظر لأن دوام المتقدم المظنون إن لم يكن معارضاً طارئاً كان معارضاً مقارناً.

تنبيه: عبارة الكوراني: تدل على أن قول المصنف «وإن نقل التأخر» بلفظ المصدر لا لفظ اسم الفاعل وهو الأنسب بالسياق وكون هذه الجملة مبالغة على قوله «والمتأخر ناسخ» الذي هو من فروع قوله «ولا ترجيح في القطعيات على ما تقرر فيه». وفي بعض النسخ المتأخر بلفظ اسم الفاعل ويلزم عليه الإظهار في موضع الإضمار وعدم مناسبته السياق إلا أن يراد نقل المتأخر من حيث إنه متأخر فليتأمل قوله: **(لأن الجواز يؤدي إلى إسقاط المتواتر بالآحاد في بعض الصور)** بين ذلك أوّلاً شيخنا الشهاب في حاشيتين معناهما واحد لفظ إحداهما ما صورته وجه أن المتواترين إذا كان تأخر أحدهما طريقه الآحاد ومع ذلك ينسخ فالخبر الآحاد إذا تأخر يكون ناسخاً، وهذا الذي أدى إليه لا محذور فيه ولكن فيه خلاف تقدم لكن يبقى الكلام في قوله «بعض الصور» ما معناه، والظاهر أنه أراد به إذا تأخر خبر الآحاد انتهى. ثم بينه في حاشية ثالثة لفظها ما صورته قوله «لأن الجواز الخ» قد كتبت عليه حاشيتين على الهامش معناهما واحد. ثم ظهر لي خلاف ذلك وأن معنى كلامه أن المتواترين إذا كان طريق تأخر أحدهما آحاداً يلزم على القول بالنسخ نسخ ذلك المتواتر السابق بالآحاد المثبتة للتأخر، وقوله في بعض الصور يريد هذه الصورة ويحترز عن الخبر الآحاد رواية فلا يؤدي هذا الحكم إلى القول به لأن الآحاد هنا من حيث التأخر فقط، وهناك من حيث الرواية فلا يلزم من القول بالنسخ في الأول أن يقول به في الثاني فصح قوله «في بعض الصور» إذ لو أسقطها شمل ذلك هذا مراده إن شاء الله تعالى. وأما على الفهم الذي سطر في الحاشية السابقة فإنه يضيع فيه قوله «في بعض الصور» انتهى. قوله: **(والأصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواة)** فيه أمران: الأول أنه قد يقال هلا أخر ذلك إلى المسألة الآتية المعقودة لبيان المرجحات فإنه من جملة المرجحات. والثاني أنه سكت عما لو تعارض كثرة الأدلة وكثرة الرواة فما المقدم منهما ولا يبعد أن المقدم كثرة الأدلة قوله: **(وإن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما)** فيه أمران: الأول أن المراد بالأولوية هنا

لا فيصار إلى الترجيح. مثاله حديث الترمذي وغيره «أيما أهاب دبغ فقد طهر»[(١)] مع حديث أبي داود والترمذي وغيرهما «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»[(٢)] الشامل للإهاب المدبوغ وغيره فحملناه على غيره جمعاً بين الدليلين وروى مسلم الأول بلفظ «إذا دبغ الإهاب فقد طهر»[(١)] **(ولو)** كان أحد المتعارضين **(سنة قابلها كتاب)** فإن العمل بهما من وجه أولى **(ولا يقدم)** في ذلك **(الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافاً لزاعميهما)** فزاعم تقديم الكتاب استند إلى حديث معاذ المشتمل على أنه يقضي بكتاب الله تعالى فإن لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي رسول الله بذلك. رواه أبو داود وغيره. وزاعم تقديم السنة استند لقوله تعالى التبين للناس مثاله قوله صلى الله عليه وسلم في البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»[(٣)] ورواه أبو داود وغيره مع قوله تعالى ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً﴾ إلى قوله ﴿أو لحم خنزير﴾[الأنعام: ١٤٥] فكل منهما يتناول خنزير البحر وحملنا الآية على خنزير البر المتبادر إلى الأذهان جمعاً بين الدليلين **(فإن تعذر)** العمل

إلا حقية بمعنى الاستحقاق والوجوب. والثاني قال الكوراني: ولو قدم هذا البحث على المسألة السابقة كان أولى كما لا يخفى لأن الترجيح بالأدلة وكثرة الرواة إنما يكون إذا تعذر الجمع انتهى. وأقول: وجه ما فعله المصنف أن في هذا البحث تقييداً للمسألة السابقة لأن إلغاء أحدهما بترجيح الآخر عليه فكأنه قال: محل الترجيح إذا تعذر العمل بهما مطلقاً ولا يكفي تعذر العمل من بعض الوجوه مع إمكان العمل من بعضها كما قد يتوهم، وشأن التقييد أن يتأخر كما أن فيه توطئة للمسألة الآتية وهي قوله «فإن تعذر الخ»، وشأن التوطئة أن يليها الموطأ له. وأما قوله «ولو سنة الخ» فهو من تتمة التوطئة ففي إيراد هذا البحث في هذا المحل مراعاة للأمرين ووفاء بهما على وجه أخصر وأتم فما نقله المصنف أولى فتأمل.

قوله: **(بترجيح الآخر عليه)** هلا قال أو بنسخه به فإن شرط النسخ عدم إمكان الجمع

قوله: **(فإن تعذر وعلم المتأخر فناسخ)** فيه أمران: الأول أنه ينبغي أن محله إذا قبلا النسخ وإلا فقياس قول المصنف الآتي في جهل التاريخ هو التخيير. ثم رأيت الإمام الرازي وغيره كالصفي الهندي صرحوا بالتقييد وجعلوا الحكم عند عدم قبول النسخ التساقط والرجوع إلى دليل آخر، وجزم بذلك الإسنوي ونقله عن الإمام فقال: فأما القسم الأول وهو أن يكونا متساويين في

---

(١) رواه مسلم في كتاب الحيض حديث ١٠٥. أبو داود في كتاب اللباس باب ٣٨. الترمذي في كتاب اللباس باب ٧. الموطأ في كتاب الصيد حديث ١٧. أحمد في مسنده (٢١٩/١، ٢٢٧).

(٢) رواه البخاري في كتاب البيوع باب ١٥١. الترمذي في كتاب اللباس باب ٧. أبو داود في كتاب اللباس باب ٣٨، ٣٩. ابن ماجه في كتاب اللباس باب ٢٥، ٢٦. أحمد في مسنده (٣١٠/٤، ٣١١).

(٣) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب ٤١. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٥٢. النسائي في كتاب الطهارة باب ٤٦. ابن ماجه في كتاب الطهارة باب ٣٨. الموطأ في كتاب الطهارة حديث ١٢.

بالمتعارضين أصلاً **(وعلم المتأخر)** منهما من الواقع **(فناسخ)** للمتقدم منهما **(وإلا)** أي وإن لم يعلم المتأخر منهما في الواقع **(رجع إلى غيرهما)** لتعذر العمل بواحد منهما **(وإن تقارنا)** أي

القوة والعموم ففيه ثلاثة أحوال: أحدها أن يعلم أن أحدهما متأخر الورود عن الآخر، ويعلم أيضاً تعيينه فحينئذ يكون ناسخاً للمتقدم سواء كانا معلومين أو مظنونين، وسواء كانا من الكتاب أو السنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة. قال في المحصول: وإنما يكون الأول منسوخاً إذا كان مدلوله قابلاً للنسخ فإن لم يكن أي كصفات الله تعالى كما قاله النقشواني فإنهما يتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر، ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين في القوة والعموم، سواء كانا قطعيين أو ظنيين انتهى. ولا إشكال في ذكره القطعيين هنا، وإن أريد القطعيان بحسب السند والدلالة جميعاً لأن التعارض على وجه النسخ يقع بين القطعيات وقد صرح هو بذلك قبيل هذا الكلام. ثم رأيت شيخ الإسلام أيضاً قال ما نصه: ثم ظاهر أن محل ذلك إذا قبل المتقدم النسخ وإلا فإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً قدم القطعي أو ظنيين طلب الترجيح، ويحتمل تقديم الأول لسبقه وعدم قبوله النسخ انتهى. ويمكن الجمع بين قوله طلب الترجيح وما تقدم عن المحصول وغيره من الرجوع إلى دليل آخر بأن محل ما تقدم إذا تعذر الترجيح، وعلى هذا فيزاد على قوله «طلب الترجيح» أنه إن تعذر الترجيح رجع إلى غيرهما، فإن تعذر الرجوع لغيرهما فيحتمل التخيير. وأما قوله «ويحتمل تقديم الأول الخ» فقد أورده النقشواني على الإمام فقال: قوله «إذا كان مدلولهما غير قابل للنسخ يتساقطان ويرجع إلى دليل آخر» لا يستقيم بل يمتنع العمل بالمتأخر ويعمل بالمتقدم كما كان قبل ورود المتأخر لعدم صلاحية المتأخر للنسخ انتهى. ونقله عنه القرافي وأقره وفيه نظر لوجود التعارض فلا مزية للمتقدم بمجرد تقدمه فليتأمل والثاني أن ظاهره أنه لا فرق في النسخ عند علم المتأخر وقبول المتقدم النسخ بين إمكان الترجيح وعدمه وهو ظاهر ومن ثم جاز نسخ المتواتر بالآحاد. لا يقال لا حاجة إلى ذلك لأن فرض المسألة تعذر العمل ولا يتعذر إلا مع تعذر الترجيح إذ معه لا تعذر لوجوب العمل بالراجح كما تقدم لأنا نقول: المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال: وإن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما أي ترجيح الأخر عليه، وحينئذ فتعذر العمل في كلامه لا يدل على تعذر الترجيح فليتأمل.

قوله: **(وعلم المتأخر)** ثم قوله «وإلا أي وإن لم يعلم المتأخر» لا يخفى أن المتبادر من هذه العبارة تصوير ذلك بما إذا اعلم أن بينهما تأخراً، ثم تارة يعلم عين المتأخر منهما وتارة لا، وحينئذ يغاير قوله «وإلا» قوله الآتي «وإن جهل التاريخ» لأنه مصور بما إذا لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن كما فسره الشارح بذلك فليتأمل قوله: **(وإلا رجع إلى غيرهما)** فيه أمور: أحدها أن المتبادر من قوله «وإلا» بعد قوله «وعلم المتأخر» المشعر بأن فرض المسألة علم تأخر أحدهما، ولا بد أن معناه وإن لم يعلم المتأخر مع علم التأخر وحينئذ لا يغني هذا عن مسألة الجهل الآتية

....

لتغايرهما كما تقدم، وإنما لم يرد من هذا ما يتناول صورة الجهل الآتية فيستغني عن أفرادها لأن أفرادها أبلغ في بيانها وفي ذكر الأقسام متمايزة وهي ترتبهما وتقارنهما وجهل الأمرين، وبهذا يندفع ما أورده شيخ الإسلام. والثاني أن قوله «وإلا» إن أريد به نفي علم المتأخر مطلقاً كما هو المتبادر لم يشمل ما لو علم ثم نسي مع أن حكمه كذلك، ولا يبعد أن محل ذلك ما لم ترج معرفة المتأخر وإلا انتظرت. وإن أريد به نفي علمه على الاستمرار أي وإن لم يعلم المتأخر علماً مستمراً شمله كما يشمل ما لو علم التأخر بلفظ المصدر دون عين المتأخر بلفظ اسم الفاعل بل إشكال بل هذه فرض المسألة كما تقرر. والثالث أنه هل المراد بغيرهما البراءة الأصلية كما تقدم عن الصفي الهندي وغيره في قول الشارح «فيرجع إلى غيرهما» عقب قول المصنف «أو التساقط أو أعم» فيه نظر وقضية التوجيه السابق. ثم إن المراد هنا الأعم لقبول ما هنا للترجيح بخلاف ما هناك على ما سبق. والرابع إن قيل هل شرط الرجوع إلى غيرهما تعذر الجمع والترجيح قلت: أما تعذر الجمع فهو فرض المسألة كما يفيده قوله «فإن تعذر» أي العمل لأن تعذر العمل بمعنى تعذر الجمع، وأما تعذر الترجيح فلم يتعرض له المصنف ولا الشارح واشتراطه هنا محل نظر، وكذا يقال في قوله الآتي «وإن جهل التاريخ وأمكن النسخ رجع إلى غيرهما» فهو مفروض في تعذر الجمع كما يستفاد من قول الشارح في توجيهه لتعذر العمل بواحد منهما إذ لو أمكن الجمع عمل بهما فلم يتعذر العمل بواحد منهما. وأما اشتراط تعذر الترجيح أيضاً فلم يتعرضا له أيضاً وهو محل نظر. ثم رأيت الإمام وغيره كالصفي الهندي صرحوا بدخول الترجيح هنا ونقله الإسنوي عن الإمام وأقره حيث قال: الثاني أن يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فينظر، فإن كانا معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع إلى غيرهما لأن كلاً منهما يحتمل أن يكون هو المنسوخ احتمالاً على السواء، وإن كانا مظنونين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى فإن تساويا تخير المجتهد، وهكذا صرح به في المحصول وإليه أشار المصنف بقوله «فإن جهل فالتساقط أو الترجيح» يعني فالتساقط إن كان معلومين أو الترجيح إن كانا مظنونين انتهى كلام الإسنوي.

وإنما فرق بين المعلومين والمظنونين لما صرح به الإمام من عدم قبول المعلوم للترجيح لكن استشكل النقشواني عليه هذه التفرقة فقال: إذا كانا مظنونين ولم يعلم التاريخ وتساويا في القوة فقد احتمل في كل واحد منهما أن يكون ناسخاً بأن كان متأخراً وقد حكم في هذا الاحتمال في المعلومين بالتساقط فلم لا يحكم به ها هنا لأجل احتمال النسخ فإنه إن كان موجباً للتساقط تعين ها هنا عملاً بالموجب، أو لا يكون موجباً فلا يحكم بالتساقط في المعلومين مع أن طرح المعلوم أشد وقد حكم به مع أنه أمكن الترجيح في المعلومين لأن المراد بالمعلوم معلوم السند، وقد يكون للعامين عوارض نحو كون أحدهما مخصوصاً دون الآخر أو أحدهما أكثر قبولاً للتخصيص من الآخر لكثرة صورة أو لفظ التعميم في أحدهما لام التعريف وفي الآخر واو جمع

المتعارضان في الورود من الشارع (فالتخيير) بينهما في العمل (إن تعذر الجمع) بينهما (و)

أو أحدهما مذكور بـ«ما» والآخر بـ«كل» ولفظ «كل» أقوى دلالة على العموم إلى آخره ما أطال به، ونقله عنه القرافي وأقره. ويمكن أن يكون إعراض المصنف في هذه المباحث عن التفصيل بين المعلوم وغيره لأنه لا فرق بينهما عنده بالنسبة للأحكام التي ذكرها. والذي يظهر أن الترجيح داخل في المرجوع إلى غيرهما أوله حكمه لكن لو تعارضا بأن وجد مرجح لأحدهما ودليل ثالث أقوى منهما معارض لهما جميعاً فينبغي النظر بين مرجحه الذي اقتضى قوته ومرجح أحدهما والتقديم بالأقوى منهما. والرابع أنه سكت عما لو لم يوجد غيرهما مع انتفاء المرجح لأحدهما، وقد ذكر الإمام وغيره التخيير كما ترى لكن السابق إلى الفهم من قوة كلام المصنف هو التوقف. والخامس أنه ينبغي التأمل في معنى الرجوع إلى غيرهما فإن ذلك الغير إن وافق أحدهما رجحه فيكون ذلك من قبيل الترجيح، وإن لم يوافق واحداً منهما فلا معنى للرجوع إليه دونهما لأن الحاصل حينئذ أن هناك ثلاثة أدلة متنافية، فتقديم الثالث منها على غيره ليس أولى من تقديم واحد من الآخرين. وقد يجاب بتصوير ذلك بما إذا اشتمل ذلك الغير على مرجح يقتضي تقديمه على كل منهما كما لو علم تأخر ذلك الغير عنهما جميعاً مع منافاته لكل منهما فيكون ناسخاً لهما، أو كان قطعياً وهما ظنيان فيقدم عليهما. وكذا يقال حيث قيل بالرجوع إلى غيرهما كما في قسم الجهل الآتي فليتأمل.

قوله: (وإن تقارنا فالتخيير إن تعذر الجمع الخ) فيه أمور: أحدها قال الكوراني: وفي كلامه نظر من وجهين: الأول أن التقارن بين المتنافيين لا يتصور في كلام الشارع لأنه تناقض لا يليق بمنصبه بل دائماً أحدهما متأخر إلا أنه ربما يجهل التاريخ. الثاني أن قوله «أن تعذر الجمع» في التقارن والجهل مما لا وجه له لأنه قد تقدم من كلامه أن المصير إلى الترجيح إنما هو بعد تعذر الجمع فيصير تقدير كلامه إن تعذر الجمع وتقارنا فالتخيير إن تعذر الجمع فالصواب حذفه انتهى. وأقول: أما الوجه الأول فجوابه في غاية الظهور وذلك لظهور أن التناقض إنما يلزم إذا اتحد المتعارضان في زمان النسبة ولهذا لما قال صاحب التنقيح «واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما، ولا شك أن الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقاً والآخر متأخراً ناسخاً للأول، لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكنه في الواقع لا تعارض» انتهى بين صاحب التلويح أنه أراد بزمان ورودهما زمان النسبة لا زمان التكلم انتهى. وحينئذ فيجوز أن يراد بالتقارن هنا التقارن في زمان التكلم بالنسبة إليه تقدس وتعالى على الوجه المتصور في حقه إذ لا يلزم عليه تناقض لأنه لا يلزم أن يكون ذلك الزمان زمان النسبة وأن يراد به التقارن في النزول على النبي عليه أفضل الصلاة والسلام إذ لا يلزم عليه تناقض لما ذكر، وأن يراد به التقارن في الورود أي الوصول إلينا أي إلى الطبقة الأولى منا الآخذين عنه عليه أفضل

....

الصلاة والسلام إن تصور تقارن في ذلك إذ لا يلزم عليه تناقض أيضاً لما ذكر. وأن يراد به التعاقب بالنسبة لزمان المتكلم أو زمان النزول أو زمان الورود خصوصاً في الأخير، ومن المشهور أن تقارن الأقوال مع اتحاد القائل الحادث ليس إلا بمعنى التعاقب هذا، ولعل الأسبق إلى الفهم من كلامهم أن المدار في التقارن بمعناه الظاهر أو بمعنى التعاقب وغيره بالنسبة للكتاب على زمان النزول بالنسبة للسنة على زمان الورود أي التكلم منه عليه أفضل الصلاة والسلام على أنّ لقائل أن يقول إن التقارن بين المتنافيين لا يلزم على الإطلاق أن يكون تناقضاً محذوراً لجواز أن يكون للتخيير بينهما أو لحكمة أخرى فليتأمل.

فإن قلت: حمل التقارن على التعاقب لا يصح هنا لأن مقتضاه النسخ والمصنف لم يذكره في أحكام هذا القسم. قلت: قد يمنع أن مقتضاه ذلك بناء على اعتبار التراخي في النسخ كما اعتبره إمام الحرمين في الورقات. وقال المولى سعد الدين: التحقيق أن قيد التراخي مما لا بدّ منه في حقيقة النسخ، وأما الوجه الثاني فقوله فيه «لأنه تقدم من كلامه إلى آخره» كأنه يريد أنه تقدم في قوله والأصح أن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما أي بترجيح الآخر عليه، فإن مضمون هذا أن الترجيح مشروط بتعذر الجمع الذي هو المراد بالعمل بالمتعارضين ولو من بعض بالوجوه وإلا فلم يتقدم ذلك في غير هذا الموضع من هذا الباب كم هو في غاية الظهور لمن تأمل ما تقدم من الباب. وقوله «فيصير تقدير كلامه إلى آخره» عليه منع ظاهر لأن هذه الصيرورة لا تتسبب على أنه تقدّم من كلامه أن المصير إلى الترجيح إنما هو بعد تعذر الجمع إذ ليس هنا مصير إلى الترجيح بل يصير إلى التخيير بشرط تعذر الجمع والترجيح فكيف يتسبب على أن المصير إلى الترجيح إنما هو بعد تعذر الجمع أن يصير تقدير كلامه ما زعمه حتى يصح قوله «فيصير إلى آخره» لا يقال مراده أن ذكر الترجيح في قوله في الموضعين «إن تعذر الجمع والترجيح» يغني عن ذكر تعذر الجمع فيه لأن الترجيح إنما يكون بعد تعذر الجمع لأنا نقول هذا هوس ظاهر. أما أولاً فلا نسلم اغناءه عنه هنا إذ لا يلزم من اشتراط تعذر الترجيح في التخيير اشتراط تعذر الجمع فيه بل ولا من نفس تعذر الترجيح تعذر نفس الجمع إذ قد يتعذر الترجيح ولا يتعذر الجمع، بل نفس إمكان الجمع مانع من الترجيح موجب لتعذره. وأما ثانياً فسلمنا ذلك لكن هذا لا يقتضي أن يصير تقدير كلامه ما زعمه كما هو ظاهر بأدنى تأمل، بل الصواب في الاعتراض أن يجعل السبب في أن يصير تقدير كلامه ما ذكر هو قوله «فإن تعذر» لأنه بمعنى تعذر الجمع لأن معنى تعذر العمل بهما أن لا يمكن الجمع بينهما مطلقاً وقد جعل مقسماً لما بعد من قوله «وعلم المتأخر» أو ما عطف عليه فصار التقدير: فإن تعذر العمل وتقارناً فالتخيير إن تعذر الجمع. وحاصل هذا فإن تعذر الجمع فالتخيير إن تعذر الجمع لأن تعذر العمل بمعنى تعذر الجمع كما تقرر، وأما أنّ المصير إلى الترجيح إنما هو بعد تعذر الجمع فلا سببية له في ذلك كما تبين وعلى هذا فالجواب أن مبني هذا الاعتراض على جعل قوله «وإن

تعذر (**الترجيح**) بأن تساويا من كل وجه فإن أمكن الجمع والترجيح فالجمع أولى منه على الأصح كما تقدم. (**وإن جهل التاريخ**) بين المتعارضين أي لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن (**وأمكن النسخ**) بينهما بأن يقبلاه (**رجع إلى غيرهما**) لتعذر العمل بواحد منهما (**وإلا**) أي وإن لم يمكن النسخ بينهما (**تخير**) الناظر بينهما في العمل (**إن تعذر الجمع**) بينهما

تقارنا» في حيز قوله «فإن تعذر» فيكون معطوفاً على قوله «وعلم المتأخر» وهو ممنوع بل يجوز أن يكون معطوفاً على جملة قوله «فإن تعذر الخ» وحينئذ لا يكون في حيز التعذر ولا يصير تقديره ما ذكر. فإن قلت: فهلا جعله في حيز التعذر حتى يستغني في التصريح باشتراط تعذر الجمع فإنه أخصر. قلت لعله ارتكب ذلك توطئة للاهتمام بالتصريح بالشروط لئلا يغفل عنها فتأمل. والأمر الثاني أن المراد التخيير في العمل كما قيده به الشارح فيخرج غيره كالحكم فيجري فيه ما تقدم في الكلام على قول المصنف «فإن توهم التعادل فالتخيير بينهما في العمل». والأمر الثالث ذكر الإسنوي في هذا القسم تفصيلاً تبعاً للمحصول وغيره حيث قال: الثالث أن يعلم تقارنهما. وقد ذكره في المحصول فقال: إن كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به فإنه تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير قال: ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بقوة الإسناد لما عرفت أن المعلوم لا يقبل الترجيح ولا أن يرجح أيضاً بما يرجع إلى الحكم ككون أحدهما للحظر مثلاً لأنه يقتضي طرح المعلوم بالكلية، وإن كانا مظنونين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى وإن تساويا فالتخيير انتهى. وظاهر كلام المصنف خلاف هذا التفصيل ولأنه لا فرق بين المعلومين وغيرهما في قبول الترجيح وهو ظاهر لأن وجوه الترجيح لا تنحصر فيما ذكره كما علم مما سبق عن النقشواني وغيره، وعلى أنه لا مانع من الترجيح بما يرجع إلى الحكم ولا يضر طرح المعلوم لأن الطرح يرجع إلى المدلول وهو ظني لا معلوم فلا محذور وفيه فليتأمل.

قوله: (**وإن جهل التاريخ وأمكن النسخ رجع إلى غيرهما**) ظاهره وإن أمكن الجمع أو الترجيح وفيه نظر ظاهر، بل المقصود أن محل الرجوع إلى غيرهما إذا تعذر الجمع بينهما وهو المفهوم من تعليل الشارح بقوله «لتعذر العمل بواحد منهما» انتهى. فإنه مع إمكان الجمع لم يتعذر العمل بواحد منهما بل أمكن الجمع بهما جميعاً. وهل محله أيضاً إن تعذر الترجيح فيه نظر، ولا يبعد أن محله إن تعذر الترجيح لأن الرجوع إلى غيرهما يتضمن إسقاطهما جميعاً والعمل بأحدهما بالترجيح أولى من إسقاطهما جميعاً، وحينئذ فيمكن رجوع قول المصنف الآتي «إن تعذر الجمع والترجيح» إلى هذا أيضاً. نعم هذا ظاهر إن كان ذلك الغير هو البراءة الأصلية فإن كان دليلاً نقلياً آخر سالماً عن المعارضة مترجحاً[1] فالوجه العمل به ولا اعتبار الترجيح بينهما. قوله: (**وإلا تخير الناظر**) لا يخفى أن التخيير في صفاته تعالى مما لا يقبل النسخ في غاية

---

(٢) يتأمل ويراجع ويحرر بخطه.

(والترجيح) كما تقدم في المتقارنين هذا كله فيما إذا تساويا في العموم والخصوص **(فإن كان أحدهما أعم)** من الآخر مطلقاً أو من وجه **(فكما سبق)** في مسئلة آخر مبحث التخصيص فلتراجع * **(مسألة يرجح بعلو الإسناد)** أي قلة الوسايط بين الراوي للمجتهد وبين النبي صلى الله عليه وسلم.

البعد فليراجع. تنبيه هل يختص الغير في قوله هنا وفيما تقدم رجع إلى غيرهما بالمعارض لهما جميعاً إذ لو وافق أحدهما لكان ذلك من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة والمتبادر من الرجوع إلى غيرهما تساقطهما وذلك ينافي الترجيح، ويدل عليه التعليل بتعذر العمل بواحد منهما إذا مع موافقة الغير لأحدهما وترجيحه بهما قد عمل به فلا يصدق تعذر العمل به أو يشمل الموافق لأحدهما أيضاً ويكون من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة ولا ينافيه التعليل المذكور بناء على أن المراد منه تعذر العمل به وحده لكن يضعف هذا مع تقييد الرجوع إلى الغير بتعذر الجمع والترجيح على ما تقدم في ذلك نظر قوله: **(فإن كان أحدهما أعم)** هلا قال «أو مطلقاً» إذ سبق أيضاً أن المطلق يحمل على المقيد اللهم إلا أن يريد بالأعم ما يشمل الأعم عموماً بدلياً فيشمل المطلق قوله: **(مسألة يرجح بعلو الإسناد وفقه الراوي الخ)** أقول: ذكر الترجيح بين كل من هذه المتعاطفات وبين مقابله ولم يتعرض للترجيح بين هذه المتعاطفات بعضها مع بعض. ولما ذكر الصفي الهندي النوع الأول من أنواع الترجيح وهو الترجيح بكثرة الرواة وعلو الإسناد وورع الراوي عقبه بقوله: تنبيهان: أحدهما اعلم أن واحداً مما ذكرناه من التراجيح لو حصل في مرتبة من مراتب الرواية أعني الابتداء والواسطة والدوام كان ذلك الخبر راجحاً على ما لم يحصل فيه ذلك المرجح. وثانيهما أنه قد يقع التعارض بين هذه المرجحات كما بين كثرة الرواة مثلاً وبين قوة عدالة الراوي وشهرتها، فرب عدل أقوى في النفس من عدلين، فينبغي أن يعتمد المجتهد في ذلك على ما يغلب على ظنه، ولذلك إذا ظهرت عدالة راوٍ بتزكية جمع قليل لكن بخبره باطنه وعدالة الآخر بتزكية جمع كثير لكن لا عن مثل تلك الخبرة الباطنة، فإن الأول ربما يغلب ظن صدقه فليحكم المجتهد فيه وأمثاله ظنه انتهى. وقد ذكر الزركشي عند قول المصنف «والأصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواة» كلاماً عن إمام الحرمين وغيره يتعلق بهذا ومنه ما نصه: نعم لو اجتمع مزية الثقة وقوة العدد بأن روي أحد الخبرين ثقة وروى الآخر جمع لا تبلغ آحادهم مبلغ راوي الخبر الآخر في الثقة والعدالة فهذه صورة أخرى، وقد اعتبر بعض المحدثين مزية العدد وبعضهم مزية الثقة. قال إمام الحرمين: والمسألة لا تبلغ مبلغ القطع والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة فإن الغالب على الظن أن الصديق لو روي خبراً وروي جمع على خلافه لكان الصحابة يؤثرون رواية الصدّيق انتهى. ثم لما ذكر الصفي النوع الثاني وهو الترجيح يعلم الراوي وفضله إلى أقسام كثيرة قال: تنبيه. اعلم أنه قد يقع التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذا النوع وبين التراجيح الحاصلة من النوع الأوّل فلا يجب القطع مطلقاً برجحان النوع الأوّل على

(وفقه الراوي ولغته ونحوه) لقلة احتمال الخطأ مع واحد من الأربعة بالنسبة إلى واحد من مقابلاتها **(وورعه وضبطه وفطنته ولو روي)** الخبر **(المرجوح باللفظ)** والراجح بواحد مما ذكر بالمعنى **(ويقظته وعدم بدعته)** بأن يكون حسن الاعتقاد **(وشهرة عدالته)** لشدّة الوثوق به مع واحد من الستة بالنسبة إلى مقابلاتها **(وكونه مزكى بالاختبار)** من المجتهد فيرجح على المزكى عنده بالإخبار لأن المعاينة أقوى من الخبر **(أو أكثر مزكين ومعروف النسب قيل ومشهوره)** لشدة الوثوق به والشهرة زيادة في المعرفة والأصح لا ترجيح بها **(وصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته)** فيقدّم خبر من صرح بتزكيته على خبر من حكم بشهادته وخبر من علم بروايته في الجملة لأن الحكم والعمل قد يبنيان على الظاهر من غير تزكية **(وحفظ المروي)** فيقدّم مروي الحافظ له على مروي من لم يحفظه لاعتناء الأول بمرويه

الثاني بناء على أن الورع في هذا الباب أكثر اعتباراً من العلم بدليل أن فاقده لا تقبل روايته وفاقد العلم إذا كان ورعاً تقبل روايته، لأن الظنون قد تختلف إذ ذاك فينبغي أن يعتمد المجتهد في ذلك غلبة ظنه لا غير انتهى. فليتأمل قوله «بدليل أن فاقده لا تقبل روايته» إلا أن يريد بالورع ما ينافي تركه القبول. ثم بين النوع الثالث وهو الترجيح بسبب الذكاء والحفظ والضبط، ثم الرابع وهو الترجيح الحاصل من الإسناد، ثم الخامس وهو الترجيح الراجع إلى زمان الرواية والتحمل وفصل كلاً إلى أقسام كثيرة. قال: وعند التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذه الأنواع أو من الأنواع التي يأتي ذكرها ينبغي أن يحكم المجتهد ظنه إذ التنصيص على جميعها مما يمتنع للتطويل البالغ إلى الغاية اهـ. ثم ذكر مثل ذلك بعد ذلك أيضاً.

قوله: **(وفقه الراوي)** أقول: لا يبعد أن يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذي يتعلق به ذلك المروي حتى إذا كان المروي متعلقاً بالبيوع قدم خبر الفقيه بالبيوع على خبر الفقيه بما عداها دونها، ثم لو كان أحدهما فقيهاً بذلك الباب حالتي التحمل والأداء والآخر فقيهاً به حال الأداء فقط فالمتجه تقديم الأولى فليتأمل قوله: **(ولو روي الخبر المرجوح باللفظ)** قال شيخنا الشهاب: قضيته اختصاص هذا بالأمور السابقة دون ما يأتي وقد يوجه انتهى[1] قوله: **(بأن يكون حسن الاعتقاد)** قال شيخنا الشهاب: هذا أخص من عدم البدعة اهـ[2] قوله: **(لأن الحكم والعمل قد يبنيان على الظاهر)** قال شيخنا الشهاب: هذا يفيد أن معنى قوله «في الجملة» أن يكون الشخص حكم بشهادته أو عمل بروايته من غير وقوف منا على تفصيل الأمر هل كان ذلك بعد تزكية له أم لا، وإذا كان من صرح بتزكيته مقدّماً على من هذا شأنه فليقدّم على من علم الحكم بشهادته والعمل بروايته من غير تزكية بالأولى، بل ينبغي أن يكون من حكم بشهادته وعمل بروايته في الجملة مقدّماً على هذا أيضاً. انتهى وهو ظاهر قوله: **(على مروي من لم يحفظه)** قال شيخنا الشهاب: كأنّ المراد بغيره الحافظ هنا من يتخيل اللفظ ثم يتذكره ويؤدّيه بعد تفكر

(١و٢) بخطه أسطر بياض في الموضعين.

(وذكر السبب) فيقدّم الخبر المشتمل على السبب على ما لم يشتمل عليه لاهتمام راوي الأول به. **(والتعويل بل على الحفظ دون الكتابة)** فيقدّم خبر المعوّل على الحفظ فيما يرويه على خبر المعول على الكتابة لاحتمال أن يزاد في كتابة أو ينقص واحتمال النسيان والاشتباه في الحافظ كالعدم **(وظهور طريق روايته)** كالسماع بالنسبة إلى الإجازة فيقدّم المسموع على المجاز

وتكلف لا من أخل بحفظ بعض المتن لأنه سيأتي في قوله «والمشتمل على زيادة» انتهى. أقول: لا حاجة إلى ذلك بل المراد بغير الحافظ ما يشمل أيضاً من لا يقدر على التذكر ولا التأدية بعد التفكر والتكلف، بل إذا سمع اللفظ عرف أنه مرويه عن فلان ورواه عنه. ثم رأيت شيخ الإسلام مثله بقوله: كأن رواه بتلقين غيره له. وفي شرح المنهاج للمصنف ما نصه: الرابعة عشر حفظ الراوي وقد أطلقه في الكتاب وهو يحتمل أمرين كلاهما حق: أحدهما أن يكون قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب فالحافظ أولى، وثانيها أن يكون أحدهما أكثر حفظاً فإن روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر انتهى. ويمكن حمل كلامه هنا على الأمر الأول أيضاً. فإن قلت: يتكرر مع قوله الآتي «والتعويل على الحفظ دون الكتابة» قلت: قد يفرق بينهما بأن مدار هذا الآتي على ما هو الشأن والعادة من غير اطلاع على الحال في هذا المروي المعين بخصوصه بخلاف الأمر الأول فإنه مفروض فيما إذا علم حال المروي المعين بخصوصه وأن أحدهما رواه عن حفظ والآخر عن كتابة فليتأمل قوله: **(والتعويل على الحفظ دون الكتابة)** فيه أمران: الأول قال الكوراني: لأنه أي المعوّل على الحفظ عدل لا يكذب، وقوله على النبي شيئاً ما قاله نسياناً بعيد والكتاب يمكن أن يراد فيه بخط شابهه وبهذا سقط ما يقال إذا كان الكتاب محفوظاً عنده بخط ضابط هو أوثق من الحفظ، وإنما سقط لأن حفظ الكتاب على وجه لا يطلع عليه إلا هو وضبطه بخط لا يمكن أن يشابه قليل جدّاً انتهى. وأقول: أشار بما يقال إلى كلام للزركشي فإنه قال: وفيه احتمال قال المصنف: وهذا الاحتمال بعيد بل ذهب بعض العلماء إلى أنه لا يحتج برواية من يعوّل على كتابه. قال أشهب: سئل مالك أيؤخذ ممن لا يحفظ وهو نفسه صحيح أيؤخذ عنه الأحاديث؟ فقال: لا يؤخذ عنه أخاف أن يزاد في كتبه بالليل. قلت: بل هذا الاحتمال قوي إذا كانت النسخة محفوظة عنده وهي بحفظ ضابط أوثق من الحافظ، وما ذكره من تطرق النقص للخط يعارض بتطرق النسيان والاشتباه إلى الحفظ دون الكتابة انتهى. ولا يخفى على متأمل أن ما تعصب به الكوراني لا يلاقيه، أمّا أوّلاً فزعمه أن حفظ الكتاب على الوجه المذكور قليل جدّاً في حيز المنع بل هو كثير جدّاً. وأمّا ثانياً فهب أن الأمر كذلك لكن كلام الزركشي في هذا الأمر القليل إذا تحقق لكونه قليلاً بفرض تسليمه مما لا مدخل له في منافاة مطلوبه فتأمل. والثاني أن ظاهر العبارة أن المراد من شأنه الحفظ ومن شأنه الكتابة فلو انعكس أمرهما في بعض الأخبار فكتبه الأوّل وحفظه الثاني فينبغي تقديم الثاني بالنسبة لهذا البعض وتقدّم عن شرح المنهاج ما يدل على ذلك.

وقد تقدم ذكر طرق الرواية ومراتبها آخر الكتاب الثاني **(وسماعه من غير حجاب)** فيقدم المسموع من غير حجاب على المسموع من وراء حجاب لأمن الأوّل من تطرق الخلل في الثاني **(وكونه من أكابر الصحابة)** فيقدم خبر أحدهما على خبر غيره لشدة ديانتهم وقد كان علي رضي الله تعالى عنه يحلف الرواة ويقبل رواية الصدّيق من غير تحليف **(و)** كونه **(ذكراً)** فيقدم خبر الذكر على خبر الأنثى لأنه اضبط منها في الجملة **(خلافاً للأستاذ)** أبي إسحق الإسفراييني قال: وأضبطية جنس الذكر إنما تراعى حيث ظهرت في الآحاد وليس كذلك فإن كثيراً من النساء أضبط من كثير من الرجال **(وثالثها)** يرجح الذكر **(في غير أحكام النساء)** بخلاف أحكامهن لأنهن أضبط فيها **(و)** كونه **(حراً)** فيقدم خبره على خبر العبد لأنه لشرف منصبه يحترز عما لا يحترز عنه الرقيق **(و)** كونه **(متأخر الإسلام)** فخبره مقدم على

قوله: **(لأنه أضبط منها في الجملة)** ظاهره تقديم خبر الذكر حتى على خبر أنثى علمت اضبطيتها منه وفي نظر، ولا يبعد تخصيص هذا بما إذا جهل الحال، أما لو علمت أضبطية تلك الأنثى فيقدّم خبرها. واعلم أن قول المصنف هنا «وذكراً» وقوله الآتي «وصاحب الواقعة» متعارضان في تقديم الذكر على الأنثى صاحبة الواقعة إذ بينهما عموم وخصوص من وجه، فالأوّل خاص بتقديم الذكر على الأنثى عام في كون الأنثى صاحبة الواقعة أولاً. والثاني خاص بكون المقدّم صاحب الواقعة عام في كونه ذكراً أو أنثى فإن خص عموم كل منهما بخصوص الآخر تعارضا في الأنثى صاحبة الواقعة إذ قضية تخصيص عموم الأوّل بخصوص الثاني تقديمها على الذكر، وقضية تخصيص عموم الثاني بخصوص تقديم الذكر عليها، وقضية تمثيلهم الآتي بخبر ميمونة وعمل الفقهاء بمقتضاه دون خبر ابن عباس أن المعتمد عندهم تقديم خبر الأنثى إذا كانت صاحبة الواقعة على الذكر فليتأمل قوله: **(قال واضبطية جنس الذكر الخ)** قال شيخنا الشهاب: إن كان مراده أن الأضبطية ثابتة لجنس الذكور أنها لا تراعي إلا إذا ظهرت في الآحاد أي علمت بأن اتصف بها راوٍ مثلاً وأن السبب في عدم اعتبارها إلا كذلك وجود الأضبطية في كثير من النساء فهو معنى صحيح، ولكن قوله «وليس كذلك» لا يلائم هذا المعنى انتهى. وأقول: كأنّ مراد الأستاذ بالظهور في الآحاد الوجود في جميع الآحاد فلا ينافيه قوله «وليس كذلك»، ويحتمل أنه أراد به الوجود في غالب الآحاد ويمنع أنه كذلك لكثرة تخلفه في الآحاد كثرة تنافي الغلبة قوله: **(وكونه متأخر الإسلام)** أقول: في الدار الفريد في سياق النقل عن المصنف بحيث يحتمل أن يكون من كلام المصنف ما نصه: قالوا وقال بعض أصحاب أبي حنيفة لا يقدم بالتأخر لأن المتقدّم أيضاً عاش حتى توفي رسول الله ﷺ فساوى المتأخر في الصحبة وزاد عليه بالتقدّم قالوا: ورد عليهم أصحابنا هذا بأن سماع المتأخر متحقق التأخر وإنما يؤخذ بالأحدث فالأحدث. قلت: وبما ذكروه وأجيبوا به يتبين لك أن صورة المسألة أن يعلم أن سماع المتأخر وقع بعد إسلامه وإلا فلا يقدّم انتهى. فإن قلت: هذا يخالف تعليل الشارح بقوله «لظهور تأخر خبره» فإنه يدل على عدم العلم بأن السماع بعد

خبر متقدم الإسلام لظهور تأخر خبره (وقيل متقدمه) عكس ما قبله لأن متقدم الإسلام لأصالته أشد تحرزاً من متأخره. وابن الحاجب جزم بهذا في الترجيح بحسب الراوي ثم بما قبله في الترجيح بحسب الخارج ملاحظاً للجهتين لا أنه تناقض في كلامه كما قيل (و) كونه (متحملاً بعد التكليف) لأنه اضبط من المتحمل قبل التكليف (وغير مدلس) لأن الوثوق به أقوى من الوثوق بالمدلس المقبول، وقد تقدم بيانه في الكتاب الثاني (وغير ذي اسمين) لأن صاحبهما يتطرق إليه الخلل بأن يشاركه ضعيف في أحدهما (ومباشراً) لمرويه (وصاحب الواقعة) المرويه فإن كلاً منهما أعرف بالحال من غيره. مثال الأول حديث الترمذي عن أبي رافع أنه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة حلالاً وبنى بها حلالاً قال: وكنت الرسول بينهما. مع حديث الصحيحين عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم تزوّج ميمونة وهو محرم. وفي رواية للبخاري عنه تزوج ميمونة وهو محرم وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف. ومثال الثاني حديث أبي داود عن ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف. ورواه مسلم عنها أنه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال. مع خبر ابن عباس المذكور. وروى أبو داود عن سعيد بن المسيب

الإسلام. قلت: ممنوع لأنه لا ينافي أن يشترط العلم المذكور إلا أن العلم المذكور لا يستلزم تأخر خبره فإنه قد يسمع بعد الإسلام خبراً موجوداً مع وجود الخبر الآخر أو قبله إلا أنه خلاف الظاهر، فالشاحر ادعى إن الظاهر تأخر خبر المتأخر وهذا لا ينافي اشتراط كون السماع بعد الإسلام. فالحاصل أن السماع الذي تحققنا وقوعه بعد الإسلام يدل دلالة ظاهرة على تأخر المروي لا دلالة قطعية فتأمله. وكأنهم احترزوا باشتراط العلم بوقوع السماع بعد الإسلام عما لو تحمل قبل الإسلام ثم روي بعده لكن لو كان تحمله قبل الإسلام متأخراً عن رواية الآخر ففيه نظر، وقد يقال يعارض هذا التأخر كونِ التحمل حال الكفر الذي هو مظنة الخلل. وفي شرح المنهاج للمصنف: وسادسها إذا حصل إسلام راويين وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد إسلامه فيرجح على الخبر الذي لا يعلم هل تحمله الآخر قبل الإسلام أو بعده قبل الإسلام أو بعده لأنه أظهر تأخراً. انتهى فليتأمل.

قوله: (ملاحظاً للجهتين الخ) أقول: بهذا يندفع التناقض لكن يبقى بيان أن أي الجهتين أرجح ولا بد منه فإنه المقصود، ويمكن أن يجاب بأن ذلك من باب تعارض بعض هذه المرجحات مع بعض وقد سبق كلام الصفي عليه لا مع مقابله الذي الكلام فيه وفيه نظر قوله: (لأن صاحبهما يتطرق إليه الخلل الخ) أقول: عبارة الإسنوي وسبب مرجوحيته أن صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغيره ممن ليس بعدل، بأن يكون هناك غير عدل يسمى بأحد اسميه فإذا روي عنه راوٍ ظن سامعه أنه يروي عن العدل، فإذا كان اسمه واحداً قل احتمال اللبس انتهى. وفيها إشعار بأن الكلام إذا لم يتحقق أن المروي عنه هو صاحب الاسمين العدل، أما إذا تحقق أنه هو بحيث زال الاشتباه والاحتمال رأساً فلا يكون خبره مرجوحاً إذ لا معنى لذلك حينئذ

قال: وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو محرم **(وراويا باللفظ)** لسلامة المروي باللفظ عن تطرق الخلل في المروي بالمعنى **(و)** كون الخبر **(لم ينكره راوي الأصل)** كذا في المنهاج كالمحصول وهو من إضافة الأعم إلى الأخص كمسجد الجامع وهي نادرة لا يتبادر الذهن إليها ولو زاد أل في راوي أو حذفه كان أصوب كما قاله في شرح المنهاج. والمعنى أن الخبر الذي لم ينكره الراوي الأصل لراويه وهو شيخه مقدم على ما أنكره شيخ راويه بأن قال ما رويته لأن الظن الحاصل من الأول أقوى **(وكونه في الصحيحين)** لأنه أقوى من الصحيح في غيرهما وإن كان على شرطهما لتلقي الأمة لهما بالقبول **(والقول فالفعل فالتقرير)** فيقدم الخبر الناقل لقول النبي صلى الله عليه وسلم على الناقل لفعله والناقل لفعله على الناقل لتقريره لأن القول أقوى في الدلالة على التشريع من الفعل وهو أقوى من التقرير **(والفصيح)** على غيره لتطرق الخلل إلى غيره باحتمال أن يكون مروياً بالمعنى **(لا زائد الفصاحة)** فلا يقدم على الفصيح **(على الأصح)** وقيل يقدم عليه لأنه صلى الله عليه وسلم أفصح العرب فيبعد نطقه بغير الأفصح فيكون مروياً بالمعنى فيتطرق إليه الخلل، ورد بأنه لا بعد في نطقه بغير الأفصح لا سيما إذا خاطب به من لا يعرف غيره وقد كان يخاطب

للقطع بانتفاء المحذور انقطاع الاحتمال وهو متجه جداً، وبأن صاحب الاسم الواحد لا ينقطع عنه احتمال اللبس بل يقل خلاف ظاهر عبارة الشارح. وقوله «بأن يشاركه ضعيف» أي باحتمال أن يشاركه فلا يشترط تحقق المشارك بل احتمال وجوده كاف فإن تيقن انتفاؤه فالوجه حينئذ أنه لا يقدّم خبر غير ذي الاسمين فليتأمل قوله: **(وراويا باللفظ)** أقول: قد يتوهم إشكاله مع قوله السابق «ولو روي المرجوح باللفظ» ولا إشكال لأن هذا مفروض في مجرّد تعارض رواية اللفظ ورواية المعنى دون أمر آخر فتقدّم رواية اللفظ، وذاك مفروض فيما إذا تعارض فقه الرواية أو غيره مما ذكر معه مع مقابله فيقدّم فقه الراوي أو غيره مما ذكر معه وإن كانت الرواية مع ذلك بالمعنى على مقابله وإن كانت الرواية معه باللفظ، وطريق ذلك أن هذا مخصوص بذلك لأنهما من قبيل العام والخاص قوله: **(وكون الخبر لم ينكره راوي الأصل)** فإن قلت: لم قدر لفظ الكون هنا دون ما قبله؟ قلت لدفع توهم أن قوله «ولم ينكره» قيد في قوله «وراويا الخ»؟ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: صرح الشارح هنا بلفظ كون الخبر دون المذكورات قبله أعني غير المدلس وما عطف عليه كأنه والله لرجوع الجميع لشأن الراوي. فإن قلت: يرد أن الذي قبل غير المدلس صرح بذلك في بعض وأسقطه من بعض مع رجوع ذلك لشأن الراوي أيضاً قلت: إذا تأملت ذلك وجدته إنما صرح لمكان خلاف أو لطول فصل انتهى. قوله: **(لأن القول أقوى)** أي لاحتمال الفعل الاختصاص به ﷺ. كذا وجه به شيخ الإسلام كغيره، وقد يؤخذ منه أنه ليس كل قول أقوى بل الذي انتفى عنه هذا الاحتمال ونحوه فلا يرد قولهم إن الإحرام في العمرة من الجعرانة أفضل منه من التنعيم تقديماً لفعله عليه الصلاة والسلام على أمره لعائشة لأن أمره وإن

العرب بلغاتهم **(والمشتمل على زيادة)** فيقدم على غيره لما فيه من زيادة العلم كخبر التكبير في العيد سبعاً مع خبر التكبير فيه أربعاً. رواهما أبو داود وأخذ بالثاني الحنفية تقديماً للأقل والأولى منه للافتتاح **(والوارد بلغة قريش)** لأن الوارد بغير لغتهم يحتمل أن يكون مروياً بالمعنى فيتطرق إليه الخلل **(والمدني)** على المكي لتأخره عنه والمدني ما ورد بعد الهجرة والمكي قبلها **(والمشعر بعلو شأن الرسول صلى الله عليه وسلم)** لتأخره عما لم يشعر بذلك **(والمذكور فيه الحكم مع العلة)** على ما فيه الحكم فقط لأن الأول أقوى في الاهتمام بالحكم من الثاني مثاله حديث البخاري «من بدل دينه فاقتلوه»[1] مع حديث الصحيحين أنه صلى الله عليه

كان قولاً إلا أنه يحتمل الخصوصية لعائشة فليس أقوى من فعله بل هو دونه. كما قالوا. لاحتمال أنه أمرها بذلك لضيق الوقت لا لأنه أفضل، وقد حمل الفقهاء أمره لها على ذلك كما تقرر في الفروع فليتأمل قوله: **(والمدني ما ورد بعد الهجرة)** إن أريد بعد الشروع في الهجرة شمل ما ورد بعد خروجه من مكة وقبل دخوله المدينة وهو ظاهر لتأخره عما ورد بمكة.

قوله: **(والمشعر بعلو شأن الرسول ﷺ)** أي على ما ليس كذلك. قال الإمام فخر الدين وما ليس كذلك ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما يعلم من حاله أنه ورد في حال الضعف. وثانيهما ما لا يعلم ذلك من حاله أيضاً فتقديم ما علم أنه ورد في حال القوّة على الأوّل مسلم وعلى الثاني ممنوع. ورده الصفي الهندي فقال: وهو مندفع لأن ما يحتمل الراجح راجح على ما لا يحتمله وما يقطع برجحانه راجح على ما يحتمله، ومن هذا يعرف أن الثاني من القسمين راجح على الأوّل منهما انتهى. ولا يخفى أن تعليل الشارح بقوله «لتأخره عما لم يشعر بذلك» لا يظهر في القسم الثاني إن قدمنا عليه أيضاً فليتأمل قوله: **(والمذكور فيه الحكم مع العلة)** أقول: قد يستشكل هذا مع قوله الآتي «والنهي على الأمر» لأن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، فإن خص عموم كل بخصوص الآخر تعارضاً في الأمر والنهي إذا كان الأمر مع العلة كما في المثال أعني قول الشارح مثاله حديث البخاري «من بدل دينه فاقتلوه الخ»، وقد يجاب بأن كلام المصنف في كل واحد من المذكورات بالنظر لمجرد مقابله من حيث إنه مقابله وما ذكر من باب تعارض اثنين من المذكورات وليس كلامه فيه، وقد تقدم كلام الصفي الهندي عليه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في هذا المثال سيأتي تقديم النهي على الأمر فيحمل ذلك على الأمر الذي ليس معه ذكر العلة، ثم انظر لو تعارضت هذه المرجحات كيف يكون الحال لم أر من تعرض لذلك انتهى. أقول: ويحتمل أن يحمل ما يأتي على النهي الصريح ما في المثال إخبار عن النهي وهو بعيد. وقوله «ولم أر من تعرض لذلك» قد علمت أن الصفي الهندي تعرض له قوله:

---

(١) رواه البخاري في كتاب الجهاد باب ١٤٩. أبو داود في كتاب الحدود باب ١. الترمذي في كتاب الحدود باب ٢٥. ابن ماجه في كتاب الحدود باب ٢. أحمد في مسنده (١/٢، ٧).

وسلم نهى عن قتل النساء والصبيان نيط الحكم في الأوّل بوصف الردة المناسب ولا وصف في الثاني حملنا النساء فيه على الحربيات **(والمتقدم فيه ذكر العلة على الحكم)** فيقدم على عكسه لأنه أدل على ارتباط الحكم بالعلة من فحسه قال الإمام في المحصول **(وعكس النقشواني)** ذلك معترضاً على الإمام قائلاً إن الحكم إذا تقدم تطلب نفس السامع العلة فإذا سمعتها ركنت إليها ولم تطلب غيرها، والوصف إذا تقدم تطلب النفس الحكم فإذا سمعته قد تكتفي في علته بالوصف المتقدم إذا كان شديد المناسبة كما في ﴿والسارق والسارقة﴾ [المائدة: ٣٨] الآية وقد لا تكتفي به بل تطلب علة غيره كما في ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾ [المائدة: ٦] الآية فيقال تعظيماً للمعبود **(وما فيه تهديد أو تأكيد)** على الخالي عن ذلك مثال الثاني حديث أبي داود وصححه ابن حبان والحاكم على شرط الشيخين «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل» مع حديث مسلم «الأيم أحق بنسفها من وليها» **(وما كان عموماً مطلقاً على)** العموم **(ذي السبب إلا في السبب)** لأن الثاني باحتمال إرادة قصره على السبب كما قيل بذلك دون المطلق في القوة إلا في صورة السبب فهو فيها أقوى لأنها قطعية الدخول عنه الأكثر كما تقدم **(والعام**

(فجعلنا النساء فيه على الحربيات) أقول: لا يقال هذا جمع بينهما ما يحمل كل منهما على غير ما حمل عليه الآخر ففيه العمل بهما والكلام في الترجيح الذي هو إعمال أحدهما وإلغاء الآخر لأنا نقول: هذا ممنوع وذلك لأن بين الخبرين عموماً من وجه ولو خصصنا عموم كل منهما بخصوص الآخر تعارضاً في المرتدة فرجحنا الأوّل حيث حكمنا بقتل المرتدة التي دل الثاني على منع قتلها، ولزم من هذا الترجيح قصر الثاني على الحربيات فقد أشار بحمل الثاني على الحربيات إلى تقديم الأوّل عليه في المرتدات التي تعارضا فيها. والحاصل أن التعارض بينهما ليس إلا في المرتدات وقد ألغينا الثاني بالنسبة إليها فقد أعملنا أحدهما وألغينا الآخر بالنسبة لما تعارضا فيه وذلك هو حقيقة الترجيح قوله: **(قائلا إن الحكم إذا تقدم الخ)** أقول: لقائل أن يقول إن كان الوصف ظاهر المناسبة ركنت النفس تقدم أو تأخر وإلا لم تركن تقدم أو تأخر إذ لا فرق بين «إذا قمتم فاغسلوا» و«اغسلوا إذا قمتم» فليتأمّل قوله: **(على ذي السبب إلا في السبب)** أقول: حاصله أن العام ذا السبب يعمل بحكمه في ذي السبب ويعمل بالعام المطلق فيما عداه وقد ذكروا تقديم المطلق على العام. وعبارة الصفي الهندي: والمطلق أولى من العام انتهى. فيحتمل أن المراد أنه يعمل بحكم المطلق في صورة لأن المطلق يكفي فيه صورة ما، ويحكم للعام فيما عداها على قياس ما هنا إلا أن الصورة هنا معينة وهي صورة ذي السبب وهناك غير معينة فليراجع، ولا يخفى ظهور الفرق بين هذه المسألة وما تقدم في قوله «وذكر السبب» لأن صورة ذاك أن الراوي ذكر السبب وصورة هذا أن الخبر ورد على سبب خلافاً لما قد يتوهم قبل التأمل.

الشرطي) كمن وما الشرطيتين **(على النكرة المنفية على الأصح)** لإفادة للتعليل دونها، وقيل العكس لبعد التخصيص فيها بقوة عمومها دونه **(وهي)** تقدم **(على الباقي)** من صيغ العموم كالمعرف باللام أو بالإضافة لأنها أقوى منه في العموم إذ تدل عليه بالوضع في الأصح كما تقدم وهو إنما يدل عليه بالقرينة اتفاقاً **(والجمع المعرف)** باللام أو الإضافة **(على ما ومن)** غير الشرطيتين كالاستفهاميتين لأنه أقوى منهما في العموم لامتناع أن يخص إلى الواحد دونهما على الراجح في كل كما تقدّم **(والكل)** أي الجمع المعرف وما من **(على الجنس المعرف)** باللام أو الإضافة **(لاحتمال العهد)** فيه بخلاف «ما» و «من» فلا يحتملانه والجمع

قوله: **(لإفادته للتعليل)** أقول: لا يخفى أنه قد لا يصلح للتعليل نحو «من فعل كذا فلا إثم عليه» فلعل الكلام حيث صلح له فليتأمل قوله: **(وهي)** أي النكرة المنفية على الباقي أي من صيغ العموم. قال الكوراني: مما يدل بالقرينة كالجمع المحلى والمضاف لا بد من هذا القيد للاتفاق على أن لفظ «كل» يقدم عليها انتهى. وأقول: هذا التقييد الذي قاله مأخوذ من تعليل الشارح المحقق بقوله «وهو - أي الباقي - إنما يدل عليه» أي العموم بالقرينة اتفاقاً. فإن قلت: ما ذكره من أن الباقي إنما يدل عليه بالقرينة اتفاقاً ينافيه ما قرره العضد أن الصيغ المخصوصة حقيقة في العموم عند الأكثر، وقيل في الخصوص، وقيل مشتركة، وقيل بالوقف ومشى عليه الشارح والمصنف في مبحث العام من أن الحكم في العام على كل فرد مطابقة وأن تلك الصيغ موضوعة للعموم دون الخصوص، وقيل للخصوص، وقيل مشتركة وقيل بالوقف. وقلت: لا نسلم المنافاة أما على أنها مشتركة أو حقيقة في الخصوص فلا إشكال في احتياجها في الدلالة على العموم إلى القرينة لأن دلالة المشترك على المراد من أحد معنييه أو معانيه ودلالة اللفظ على معناه المجازي مشروط بالقرينة كما تقرر في محله، وكذا على الوقف كما هو ظاهر. وأما على أنها حقيقة في العموم دون الخصوص فلأن اللفظ قد يشتهر ويكثر استعماله في معناه المجازي حتى يعارض المعنى الحقيقي، بل قد لا يتبادر منه إلا المعنى المجازي ولا شبهة في احتياجه حينئذ في إرادة معناه الحقيقي إلى القرينة وهذه الصيغ كذلك فقد اشتهر وكثر استعمالها في الخصوص حتى قيل إنها حقيقة فيه أو مشتركة بينهما، بل كلام أهل المعاني وأهل النحو والوضع قاطع بأن استعمال نحو اسم الجنس المعرفة بأل والموصول والمضاف لمعرفة في المعهود حقيقة كما هو معلوم للواقف على كلامهم وبذلك يندفع ما أطنب به ههنا شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب. نعم ينافي ذلك في المعرف باللام أو الإضافة إلى معرفة من مفرد أو جمع ما تقدم فيه من حمله على العموم ما لم يتحقق عهد إذ قضية ذلك انصرافه عند الإطلاق للعموم، وهذا ينافي الاحتياج إلى القرينة إلا أن يمنع المنافاة بأنه إذا لم يتحقق عهد للعموم بشرط القرينة فإن تحقق عارضها وصرفه إلى المعهود ولا يخفى أنه تكلف ويحتمل أن ما ذكره الشارح من الاتفاق المذكور طريقة مبنية على أن الصيغ مشتركة أو حقيقة في الخصوص. فإن قلت: قوله «اذ تدل عليه

المعرف فيبعد احتماله له (**قالوا وما لم يخص**) على ما خص لضعف الثاني بالخلاف في حجيته بخلاف الأول قال المصنف كالهندي (**وعندي عكسه**) لأن ما خص من العام الغالب والغالب أولى من غيره (**والأقل تخصيصاً**) على الأكثر تخصيصاً لأن الضعف في الأقل دونه في الأكثر (**والاقتضاء على الإشارة والإيماء**) لأن المدلول عليه بالأول مقصود يتوقف عليه الصدق أو الصحة، وبالثالث مقصود لا يتوقف عليه ذلك وبالثاني غير مقصود كما علم ذلك في محله فيكون الأول أقوى (**ويرجحان**) أي الإشارة والإيماء (**على المفهومين**) أي الموافقة والمخالفة لأن دلالة الأولين في محل النطق بخلاف المفهومين (**والموافقة على المخالفة**) لضعف الثاني بالخلاف في حجيته بخلاف الأول (**وقيل عكسه**) لأن المخالفة تفيد تأسيساً بخلاف الموافقة (**والناقل عن الأصل**) أي البراءة الأصلية على المقرر له (**عند الجمهور**) لأن الأول فيه زيادة على الأصل بخلاف الثاني وقيل عكسه بأن يقدر تأخر المقرر للأصل ليفيد تأسيساً كما أفاده الناقل فيكون ناسخاً له مثال ذلك حديث «من مس ذكره فليتوضأ» صححه الترمذي وغيره مع حديث الترمذي وغيره أنه صلى الله عليه وسلم سأله رجل مس ذكره عليه وضوء قال: لا إنما هو بضعة منك (**والمثبت على النافي**) لاشتماله على زيادة علم، وقيل عكسه لاعتضاد النافي بالأصل (**وثالثها سواء**) لتساوي مرجحيهما (**ورابعها**) يرجح المثبت (**إلا في الطلاق والعتاق**) فيرجح النافي لهما على المثبت لهما لأن الأصل عدمهما. وحكى ابن الحاجب

بالوضع وهو إنما يدل عليه بالقرينة» يدل على أنه لا يدل بالوضع وذلك ينافي كونه للعموم حقيقة. قلت: مراده أنها تدل بمجرد الوضع وهو إنما يدل بالقرينة مع الوضع ويحتمل بناؤه على أن الباقي مجاز في العموم فلا إشكال.

قوله: (**لأن المخالفة تفيد تأسيساً بخلاف الموافقة**) أقول: فيه نظر بل كل منهما يفيد التأسيس. غاية الأمر أن ما تفيده المخالفة مخالف للحكم المنطوق وما تفيده الموافقة موافق له. ثم رأيت الكوراني قال: والحق أن هذا كلام فاسد لأن كلا المفهومين من قبيل التأسيس انتهى. ويمكن أن يجاب بأن المراد أن الموافقة تفيد تأكيداً باعتبار النوع فإن نوع المنطوق والمفهوم فيها واحد، فالنوع الذي أفاده المفهوم هو ما أفاده المنطوق كنوع الإتلاف في ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾ بخلاف المخالفة فإن نوع المنطوق غير نوع المفهوم كنوع وجوب الزكاة في السائمة فإنه غير نوع عدم الوجوب في المعلوفة في خبر «في السائمة الزكاة» وأظن هذا مرادهم وبه يندفع الإشكال والله أعلم قوله: (**والمثبت على النافي**) أقول: تميز هذا عما قبله ظاهر لأن حاصل ذاك أن حكم أحد الخبرين موافق للأصل وحكم الآخر مخالف له، وحاصل هذا أن أحد الخبرين نسب صدور شيء كالصلاة في الكعبة إلى الشارع مثلاً، والآخر نفي صدوره عنه والتمايز بين هذين الحاصلين في غاية الظهور إلا أن الحاصل الثاني صادق إذا كان الإثبات مقرراً للأصل والنفي ناقلاً عنه فيخص الحاصل الأوّل بهذا، ثم رأيت شيخ الإسلام ذكر ما يوافق هذا

مع هذا عكسه أي يرجح المثبت لهما على النافي لهما (**والنهي على الأمر**) لأن الأول لدفع المفسدة والثاني لجلب المصلحة والاعتناء بدفع المفسدة أشد (**والأمر على الإباحة**) للاحتياط بالطلب (**والخبر**) المتضمن للتكليف (**على الأمر والنهي**) لأن الطلب به لتحقق وقوعه أقوى منهما (**وخبر الحظر على**) خبر (**الإباحة**) للاحتياط وقيل عكسه لاعتضاد الإباحة بالأصل من

قوله: (**والأمر على الإباحة**) قد يقال يغني عن هذا وعن قوله الآتي «والحظر على الإباحة» وقوله «والندب على المباح» قوله السابق «والناقل عن الأصل» إذ في كل من الوجوب والحظر والندب نقل عن الأصل بخلاف الإباحة المقابلة لهذه الثلاثة فإنها على وفق الأصل. ويمكن أن يجاب بأن أفراد هذه الصور مع اندراجها فيما ذكر لامتيازها بخصوصيات كالخلاف فيها من القائلين بتقديم الناقل عن الأصل لمدارك خاصة قوله: (**للاحتياط بالطلب**) أي لأن ذلك الفعل إن كان واجباً ففي تركه ضرر وإن كان مباحاً فلا ضرر في تركه قوله: (**والخبر على الأمر والنهي**) أقول: ظاهره أن الخبر وإن كان أمراً في المعنى يقدم على النهي، وعليه فمحل ما سبق من تقديم النهي على الأمر في غير الخبر قوله: (**لأن الطلب به**) أي بالخبر وهو الصيغة الخبرية لتحقق وقوعه أي وقوع الطلب أقوى منهما وذلك لأن الخبر يقتضي ثبوت مدلوله في الواقع ويكون هو حكاية عنه. فإن قلت: هذا في خبر لم يرد به الإنشاء أما ما أريد به ذلك كما هنا فلا. قلت: أما أوّلاً فيجوز أن يكون الكلام على التشبيه أي كان تحقق وقوعه حيث عبر عنه بصيغة الخبر إذ لا يعبر بصيغة الخبر إلاّ عما هو بمنزلة المحقق الثابت أو عما جعل بمنزلته لشدة قربه من الوقوع حتى كأنه وقع. وأما ثانياً فيجوز أن يكون الإخبار الطالبة باقية على الخبرية مستلزمة للإنشاء. فإن قلت: يلزم من بقائها على الخبرية الخلف. قلت: إنما يلزم إذا أخذت على ظاهرها، أما إذا حملت على ما هو بمعنى الطلب فلا مثلاً ﴿والوالدات يرضعن أولادهن﴾ [البقرة: ٢٣٣] الآية. إن بقي على خبريته وحمل على ظاهره لزم الخلف، وإن أبقى عليها وجعل بمعنى يطلب منهن الإرضاع فلا. وكذا ﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾ [الواقعة: ٧٩] إن أبقى على خبريته وحمل على الظاهر لزم الخلف، وإن جعل معناه لا يباح مسه شرعاً إلا للمطهرين أو لا يستبيح شرعاً مسه إلا المطهرون فلا فتأمّل. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه: قوله «وقوعه» أي الخبر بمعنى المخبر به كما أن ضمير به عائد إليه لكن بالنظر إلى صيغته ولفظه، ثم انظر ما معنى تحقق الوقوع مع كون الخبر مستعملاً في الإنشاء انتهى. وقد علم جواب قوله «ثم انظر الخ» وأما جعل ضمير «وقوعه» للخبر بمعنى المخبر به فلا يظهر عليه التعليل بقوله «لتحقق وقوعه» إلا أن أريد بالمخبر به هو الطلب فتأمله.

قوله: (**والحظر على الإباحة**) وأقول: وكذا على الكراهة كما صرح به الإسنوي فإنه قال: الثاني الخبر الدال على التحريم راجح على الخبر الدال على الإباحة ثم قال: والمراد بالإباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لأن التحريم مرجح على

نفي الحرج **(وثالثها سواء)** لتساوي مرجحيهما **(والوجوب والكراهة على الندب)** للاحتياط في الأوّل ولدفع اللوم في الثاني **(والندب على المباح على الأصح)** للاحتياط بالطلب وقيل عكسه لموافقة المباح للأصل من عدم الطلب، وليس في هذا مع قوله قبله «والأمر على الإباحة تكرار لأن المراد بالأمر فيه الإيجاب لا الطلب وهما خلاف في حقيقته تقدم في مسئلة جائز الترك **(ونافي الحد)** على الموجب له لما في الأول من اليسر وعدم الحرج الموافق لقوله تعالى ﴿يريد الله بكم اليسر﴾[البقرة: ١٨٥] ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[الحج: ٧٨] **(خلافاً لقوم)** وهم المتكلمون في ترجيحهم الموجب لإفادته التأسيس بخلاف النافي **(والمعقول معناه)** على ما لم يعقل معناه لأن الأول ادعى إلى الانقياد وأفيد بالقياس عليه **(والوضعي**

الكل كما ذكره ابن الحاجب انتهى قوله: **(وثالثها سواء)** قال شيخ الإسلام: لم يذكروا نظيره في تعارض الأمر والندب فيما مر فيما يأتي مع الإباحة والقياس مجيئه فيهما ويحتمل خلافه انتهى. أقول: ولا ذكروا نظير الثاني في تعارض الأمر فيما مر والقياس مجيئه فيه ويحتمل خلافه، ويفرق بأن الأمر موافق للإباحة في عدم المنع من الفعل بخلاف النهي قوله: **(ولدفع اللوم في الثاني)** قال شيخنا الشهاب: هذا صريح في أن اللوم يثبت في المكروه فيه نظر انتهى. وأقول: لا موقع للنظر فإنه يلام قطعاً على المكروه غاية الأمر أن اللوم عليه لا يصل إلى المعاقبة واللوم لا ينحصر في المعاقبة بل هو أعم منها قوله: **(وليس في هذا مع قوله قبله والأمر على الإباحة الخ)** قال شيخ الإسلام: لكن لا يخفى أن تقديم الإيجاب على الإباحة معلوم من قوله «والوجوب» إلى قوله «على المباح» ففي ذلك تكرار من هذا الوجه انتهى. وأقول: يمكن أن يجاب بأن علمه من ذلك بطريق اللزوم لأن تقديمه على الندب المقدّم على الإباحة يوجب تقديمه على الإباحة لأن المقدم على المقدم مقدم ولا نسلم أن التصريح باللازم من التكرار القبيح بل فيه تنبيه إذ قد يغفل عن أن المقدم على المقدم على شيء مقدم على ذلك الشيء قوله: **(ونافي الحد)** كالمستثنى من تقديم المثبت ووجه بأمور منها: أن الحد يدرأ بالشبهة كما صرح بذلك في المنهاج والتعارض شبهة. ومنها ما ذكره الشارح بقوله «ما في الأول من اليسر الخ» واعترضه شيخنا الشهاب بأن هذا موجود في الحظر والإباحة. وقد يجاب بأنه لو حظ مع هذا التوجيه نظر الشارع إلى درء الحدود وفيه نظر، وبأن من لازم الحد العسر لأنه عقوبة ولا بد بخلاف الحظر لأنه ليس من لازمه العسر إذ قد يسهل الترك بلا مشقة خصوصاً إن وافق الترك غرض النفس كما يتفق في بعض المنهيات قوله: **(لإفادته التأسيس الخ)** أي لأن الوجوب غير مستفاد من البراءة الأصلية بخلاف النفي فإنه مستفاد منها، ويجاب بأن النفي الشرعي غير مستفاد منها قوله: **(والمعقول معناه الخ)** أقول: قد يستشكل تصوير ذلك إذ لا يتصور التعارض إلا عند اتحاد المتعلق إذ مع اختلافه لا تعارض كما هو ظاهر، فإذا عقل المعنى من أحد الخبرين صار معقولاً مطلقاً فلا يتصوّر أن يكون معقولاً في أحدهما غير معقول في الآخر. وقد يجاب بأنه يتصوّر ذلك بنحو أن

على التكليفي في الأصح) لأن الأول لا يتوقف على الفهم والتمكن من الفعل بخلاف الثاني، وقيل عكسه لترتب الثواب على التكليفي دون الوضعي **(والموافق دليلاً آخر)** على ما لم يوافقه لأن الظن في الموافق أقوى وهذا داخل في قوله فيما تقدم والأصح الترجيح بكثرة

يقال لا يلزم زيداً في حالة كذا إلا كذا ويذكر أمر معقول المعنى ولا يلزم زيداً في حالة كذا يعني الحالة المذكورة إلا كذا ويذكر شيء آخر غير معقول المعنى فليتأمّل.

قوله: **(والوضعي على التكليفي)** أقول: قد يستشكل تصوير ذلك فإن التعارض فرع اتحاد المتعلق فكيف مع اتحاده يكون أحد الحكمين وضعياً والآخر تكليفياً، وقد يصوّر بنحو أن يدل أحد الخبرين مثلاً على كون شيء شرطاً لكذا مثلاً والخبر الآخر على النهي عن فعله في كل حالة قوله: **(والموافق دليلا آخر)** أقول: من الدليل الآخر القياس، وعبارة الصفي الهندي أن يكون أحد الخبرين موافقاً لدليل آخر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس انتهى. وقد جعل الشارح ذلك من الترجيح بكثرة الأدلة وهو يفيد أنه لو تعارض نص وقياس مع نص قدم النص والقياس أو نصان وقياس مع نصين قدم النصان والقياس، وقد يقتضي ذلك أن النص والقياس يقاوم النصين ويحتاج لمرجح من خارج، وهذا يعارض ما دل عليه كلام المحشيين في فساد الاعتبار من أن النص مع القياس يقدم على النصين فليحرّر.

قوله: **(وهذا داخل في قوله فيما تقدم الخ)** قال شيخ الإسلام: يمنع بأن ذاك فيما إذا حصلت الموافقة لكل من الدليلين وكانت في أحدهما أكثر، وهذا فيما إذا حصلت لأحدهما فقط بقرينة حكاية الخلاف في ذاك دون هذا فذكره ذلك مقصود لا توطئة انتهى. وأقول: فيه نظر لأنه إن أراد أن العبارة السابقة لا تشمل ما هنا فممنوع أو أن المراد بها غير ما هنا فلا دليل عليه، فإن استدل بحكاية الخلاف هناك لا هنا ففيه أن ذاك لا يدل على عدم ثبوته ههنا وإنما تركه لأن ما هنا توطئة لا مقصود. ثم رأيت تقريرهم في المحلين كالصريح في أن المراد في المحلين واحد، فانظر قول الصفي: المسألة الخامسة ذهب الشافعي ومالك رضي الله عنهما إلى أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة خلافاً للحنفية. ومن جملة صور المسألة ترجيح الخبر بكثرة الرواة لنا وجوه إلى أن قال: وثانيها أن مخالفة الدليل خلاف الأصل فكأن تكثيرها أكثر مخالفة للأصل، فإذا وجد دليلان في أحد الجانبين وفي الجانب الآخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين أكثر مخالفة للأصل من مخالفة الدليل الواحد فكان أكثر محذوراً منه، فلو لم يحصل الترجيح بكثرة الدليل لجاز ترك الدليلين، وحينئذ يلزم وقوع ذلك القدر الزائد من المحذور من غير سبب ولا معارض وإنه ممتنع. وثالثها إذا حصل التعارض بين دليلين ودليل فالعقلاء يوجبون الأخذ بموجب الدليلين حتى إن من عدل عنهما وأخذ بموجب الدليل والواحد سفهوا رأيه واستقبحوا تصرفه وبين ذلك إلى أن قال: وإذا كان كذلك في العرف وجب أن يكون في الشرع كذلك ثم قال: المسألة السادسة في ترجيح الخبر بالأمور الخارجية وهو من وجوه: إحدها أن يكون أحد

الأدلة وذكر توطئة لما بعده (وكذا) الموافق (مرسلاً أو صحابياً أو أهل المدينة أو الأكثر) من العلماء على ما لم يوافق واحداً مما ذكر (في الأصح) لقوة الظن في الموافق وقيل لا يرجح بواحد مما ذكر لأنه ليس بحجة (وثالثها في موافق الصحابي إن كان) أي الصحابي (حيث ميزه النص) أي فيما ميزه فيه من أبواب الفقه (كزيد في الفرائض) ميز فيها بحديث «أفرضكم زيد» وقد تقدم (ورابعها إن كان) أي الصحابي (أحد الشيخين) أبي بكر وعمر (مطلقاً وقيل إلا أن يخالفهما معاذ في الحلال والحرام أو زيد في الفرائض ونحوهما) أي نحو معاذ وزيد كعلي في القضاء فلا يرجح الموافق لأحد الشيخين لأن المخالف لهما ميزه النص فيما ذكر وهو حديث «أفرضكم زيد وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ وأقضاكم علي»

الخبرين. موافقاً لدليل آخر من كتاب أو سنة إجماع أو قياس أو عقل أو حس أو غيرها من المداوك، والآخر غير موافق لشيء منها، فالموافق أولى وقد تقدم تقريره انتهى. فقوله في المسألة الخامسة «فإذا وجد دليلان الخ» ثم قوله «إذا حصل التعارض بين دليلين إلى آخره» صريح أو كالصريح في شمول ما تقدم لما هنا وإحالته في المسألة السادسة بقوله «وقد تقدم تقريره على ما تقدم» أي في الخامسة كالصريح في أن المراد فيهما واحد. وأجاب الكوراني بأن ذاك في الحكم وهذا في الخبر انتهى. ولا يخفى ما فيه خصوصاً مع ما علمته من تقرير الأئمة قوله: (وذكر توطئة لما بعده) اعترضه الكمال بأنه لو حذفت التوطئة هنا لاستغنى عنها بأن يقال «والموافق مرسلاً الخ» انتهى. ويجاب بأنه لا يشترط في التوطئة التوقف عليها بل يكفي المناسبة واللياقة فإن ذكر الشيء يؤنس بذكر مجانسه قوله: (وكذا الموافق مرسلاً أو صحابياً أو أهل المدينة أو الأكثر) أقول: لو تعارضت هذه الأمور فيتجه أن يقدم عند الشافعي موافق المرسل على موافق الصحابي لأن المرسل عنده أقوى بدليل أنه احتج به إذا عضده مسند أو غيره مما تقدم ولم يحتج بقول الصحابي مطلقاً، وأن يقدم عمل الأكثر على عمل أهل المدينة. وأما غير الشافعي ممن يحتج بالمرسل مطلقاً وبقول الصحابي فيتجه أن يقدم عنده المرسل ثم قول الصحابي لأن المرسل عنده حجة مطلقاً وهو أقوى من قول الصحابي كما لا يخفى.

قوله: (وقيل إلا أن يخالفهما معاذ في الحلال الخ) أقول فيه أمران: الأول أنه يوجب صعوبة القول الأول الذي صححه المصنف مع فرض المسألة لأنه فرض المسألة في أن أحد الخبرين وافقه صحابي ولآخر لم يوافقه صحابي بدليل قول الشارح على ما لم يوافق واحداً مما ذكر. ومقتضى هذا القيل المذكور هنا أن الأول الصحيح تقديم موافق الصحابي وإن كان أحد الشيخين. وقد خالفه معاذ إلى آخره مع أنه إذا خالفه معاذ كان أعني معاذاً موافقاً للقول الآخر فيكون كل خبر وافقه صحابي وذلك خلاف فرض المسألة. وثانيهما أنه لا إفصاح فيه بأنه إذا خالف أحد الشيخين معاذ الخ. يتعارضان أو يقدم موافق معاذ الخ. والظاهر أن المراد الثاني وهو المفهوم من قوله «لأن المخالف لهما ميزه النص» لظهور أن المميز أرجح والموافق لما يأتي عن

(قال الشافعي) رضي الله تعالى عنه **(و)** يرجح **(موافق زيد في الفرائض فمعاذ)** فيها **(فعلي)** فيها **(ومعاذ في أحكام غير الفرائض فعلي)** في تلك الأحكام يعني أن الخبرين المتعارضين في مسئلة في الفرائض يرجح منهما الموافق لزيد فإن لم يكن له فيها قول فالموافق لمعاذ فإن لم يكن له فيها قول فالموافق لعلي. والمتعارضين في مسئلة في غير الفرائض يرجح منهما الموافق لمعاذ فإن لم يكن له فيها قول فالموافق لعلي. وذكر الموافق للثلاثة على هذا الترتيب لترتيبهم كذلك المأخوذ من الحديث السابق. فقول الصادق فيه «أفرضكم زيد» على عمومه وقول «وأعملكم بالحلال والحرام معاذ» يعني في غير الفرائض وكذا قوله «وأقضاكم علي» يعني في غير الفرائض. واللفظ في معاذ أصرح منه في علي فقدم عليه في الفرائض وغيرها **(والإجماع على النص)** لأنه يؤمن فيه النسخ بخلاف النص **(وإجماع الصحابة على)** إجماع **(غيرهم)** كالتابعين لأنهم أشرف من غيرهم **(وإجماع الكل)** الشامل للعوام **(على ما**

الشافعي قوله: **(قال الشافعي الخ)**. أقول فيه أمران: الأوّل انّ قضية هذا المنقول عن الشافعي وإطلاقه تقديم كل من زيد فمعاذ فعلي في الفرائض على غيره وإن تعدد أو كان الشيخين بل أو كان بقية الصحابة، وتقديم معاذ فعلي في غير الفرائض على غيرهما وإن تعدد وكان الشيخين أو بقية الصحابة وفيه وقفة إذا كان الغير في الشقين بقية الصحابة أو نحوها. والثاني أن شيخ الإسلام صور ذلك بما إذا وافق كل من الدليلين صحابياً وقد ميز النص أحد الصحابيين فيما فيه الموافقة من أبواب الفقه قال: فهذه غير المسألة السابقة قوله: **(والإجماع على النص)** فيه أمران: الأول أنه شامل للإجماع السكوتي وهو مشكل لأنه يجوز مخالفته لدليل فكيف لا يقدم النص عليه، فالمتجه استثناؤه وجواز مخالفته إلى العمل بالنص. والثاني أنه شامل أيضاً لما إذا علم دليل المجمعين بعينه وأنه لا دليل لهم غيره ووجد دليل آخر مخالف له يقدم عليه، وهو أيضاً مشكل اللهم إلا أن يلتزم تقديم النص في هذه الصورة ويقيد حرمة خرق الإجماع بغيرها، أو يلتزم امتناع وقوع مثلها عادة لاستلزامه خطأ الإجماع وقد دل الشرع على انتفائه.

قوله: **(وإجماع الصحابة على إجماع غيرهم)** فيه كلامان: أحدهما الشيخ الإسلام قال ما نصه أي وكذا إجماع التابعين على من دونهم وهكذا. قال الصفي الهندي تبعاً لابن الحاجب: هذا إنما يتصورة في الإجماعين الظنيين لا في القطعيين إذ لا ترجيح بين قاطعين. قلت: ولا في القطعي والظني إذ القطعي مقدم على الظني مطلقاً، وظاهر أن وجود الظنيين إنما يتصور عند غفلة المجمعين. ثانياً عن الإجماع الأول وإلا لم يجز لهم أن يجمعوا على خلافه لما فيه من خرق الإجماع، ويحتمل جوازه بلا غفلة إذا اطلعوا على دليل أقوى من دليل الأولين ويكون هذا مقيداً لقولهم لا يجوز خرق الإجماع انتهى. وأقول: أما قوله «أي وكذا إجماع التابعين على من دونهم وهكذا» فقد يقال إن أخذ بعمومه أشكل إذ لا حاجة حينئذ لقول المصنف «والإجماع المنقرض عصره» إذ من لازمه تقدم أهله على أهل الإجماع الذي لم ينقرض عصره والتقدم كاف في

....

الترجيح لشرف المتقدم كما أفاده تعليل الشارح وإن اشتركا في انقراض عصرهما بمقتضى هذا الكلام. ويجاب أما أولاً فبأنه لم يرد أن هذه الزيادة داخلة في كلام المصنف بل إنها موافقة له في الحكم. وأما ثانياً فعند تراخي الأعصار قد يكون أهل عصر متأخر أفضل وأشرف من أهل عصر متقدم عليه فيحتاج حينئذ إلى الترجيح بالانقراض. وأما قوله «قال الصفي الهندي تبعاً لابن الحاجب هذا إنما يتصور في الإجماعين الظنيين لا في القطعيين إذ لا ترجيح بين قاطعين» فستسمع ما يتعلق به عند الكلام على الكلام الثاني. وأما قوله «عند غفلة المجمعين ثانياً عن الإجماع الأول» فأقول: هو غير موجه وذلك لأنه يتبين لنا بتقدم الإجماع عدم انعقاد الإجماع الثاني لامتناع مخالفته الإجماع فليس هناك إجماع منعقد حتى يحصل التعارض بينه وبين الأول.

ثم أقول: يمكن أن يصور ذلك بما إذا كان كل من الإجماعين سكوتياً لأن السكوتي يجوز مخالفته لدليل كما تقدم، وبما إذا أول المجمعون ثانياً المجمع عليه أولاً لم يظهر لنا صحة التأويل وإنما ظهر التعارض وفي هذا نظر. ولا يرد على الأول أن السكوتي تجوز مخالفته فلا يحتاج في مخالفته إلى إجماع بل لكل مجتهد مخالفته وإن لم يحصل إجماع على خلافه لأنا نقول: سلمنا ذلك إلا أن من تأخر عن الإجماعين إذا لم يقم عنده دليل في المسألة وتعارض عنده الإجماعان قدم الإجماع الأوّل كإجماع الصحابة، وكذا يقال في توجيه قول المصنف «والإجماع المنقرض عصره» أي على الإجماع الذي لم ينقرض عصره فيصور اجتماعهما بمثل ما ذكرنا. وأما قوله «وما لم يسبق بخلاف» أي على ما سبق بخلاف ففيه إشكال من وجهين زيادة على هذا الإشكال: أحدهما أن سبق الخلاف يمنع من انعقاد الإجماع بعد ذلك على أحد القولين مثلاً. وثانيهما لأنه لا يتصور سبق الخلاف لأحد إجماعين متعارضين دون الآخر لأن متعلقهما واحد، فإن فرض أن المسبوق بالخلاف هو الأوّل لزم أن الثاني أيضاً مسبوق به لأن السابق على الأوّل سابق على الثاني، وإن فرض أن المنسبوق به هو الثاني وحده بأن توسط الخلاف بينهما فكيف يمكن الخلاف مع سبق الإجماع الأوّل المانع من المخالفة؟ وقد يجاب عن الوجه الأوّل بحمل الخلاف على خلاف لم يستقر فإن الأصح حينئذ جواز الإجماع على أحد القولين أو ببناء ذلك على القول بجواز الإجماع على أحد القولين بعد استقرار الخلاف فإن في ذلك خلافاً سبق في باب الإجماع. وعن الثاني باختيار أن المسبوق الأوّل لكن وقوعه بعد الخلاف على أحد القولين مثلاً يرفع ذلك الخلاف، فإذا وجد إجماع آخر بعد الإجماع الأوّل لم يكن مسبوقاً بخلاف لارتفاعه وبطلان أثره، ويحمل ذلك على ما إذا حصل إجماعان ولو في عصر واحد على شيئين مختلفين وأحدهما مسبوق بخلاف دون الآخر، وتجعل فائدة تقديم الآخر أنه لو تردد فرع بين المجمع عليه في المسبوق وغيره قدم غير المسبوق فيقدم إلحاق ذلك الفرع به على إلحاقه بالمسبوق، أو تظهر فائدة التقديم فيما إذا اختلف مقتضاهما بالنسبة لحكم آخر خارج عما وقع الإجماعان عليه فيهما فيؤخذ بمقتضى المقدم منهما فليتأمل. ولينظر ما إذا تعرض إجماع الصحابة المسبوق بخلاف وإجماع من بعدهم الغير المسبوق بذلك

....

وغير ذلك من المسائل التي تخرج من هذا المقام. ثم رأيت في شرح المحصول للقرافي ما نصه: قلت: والإجماعان لا يتأتى فيهما التعارض حتى يتأتى الترجيح بل أحدهما، وإنما ذلك إذا دار فرع بين قاعدتين مجمع عليهما بإجماعين مختلفين فترجح إحدى القاعدتين على الأخرى أو يكون الإجماعان ظنيين إما لقوّة الخلاف أو لكونهما منقولين بطريق الآحاد فيتجه الترجيح انتهى.

والكلام الثاني للكوراني قال ما نصه: ويجب أن يحمل تعارض الإجماعين على ما إذا كانا ظنيين. وإما إذا كانا قطعيين فقد علم سابقاً أن لا تعارض بين الإجماعين إذا كانا قطعيين. قوله ممنوع فإن التعارض في نفس الأمر مستحيل سواء أكانا ظنيين أم قطعيين وبحسب الظن ممكن في القطعي وغيره، وهذا كلام باطل لأنا قدمنا أن التعارض المنفي بين القطعيات هو التعارض الذي يمكن معه الترجيح وذلك يتصور في الظن لأنه يقبل الزيادة، وأما العلم اليقيني فلا يتصور معه ذلك لعدم تفاوت مراتب العلم به صرح الغزالي في المستصفى وقد قدمنا نحن تحقيق المسألة في قول المصنف «لا تعارض بين القطعي والظني» انتهى. وأقول: في هذه العبارة سقم لا يخفى أوجبه سقم النسخة الواقعة لي وقد أشار بقوله «قوله ممنوع الخ» وهو محل السقم كما ترى إلى نقل كلام الزركشي: ثم رده بقول «وهذا كلام باطل الخ» وعبارة الزركشي ما نصه: قال الهندي متابعاً لابن الحاجب: واعلم أن هذه المسألة لا تتصور في الإجماعين القاطعين لأنه لا ترجيح بين القاطعين ولأنه لا يتصور التعارض بينهما وإنما يتصور في الظنيين وما قالاه ممنوع فإن تعارض الإجماعين في نفس الأمر مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وظن تعارض الإجماعين ممكن، سواء كانا في القطعي أم في الظني انتهى. وحاصله البحث معهما فيما قالاه بأن امتناع تعارض القاطعين بحسب نفس الأمر مسلم، وبحسب الظن ممنوع، بل يتصور تعارضهما بحسب الظن كالظنيين فلم لا يدخلهما الترجيح حينئذ وقد سبقه نفس الهندي إلى هذا البحث في القطعيين من غير تقييد بالإجماعين حيث قال قبل ذكر ما تقدم نقله عنه ما نصه: المسألة الثالثة لا يتطرق الترجيح إلى الأدلة القطعية لوجوده: أحدهما أن الترجيح على ما ذكرناه إنما يتطرق إلى الدليل بعد التعارض ولا تعارض بين القاطعين فلا ترجيح. ولقائل أن يقول التعارض بين القاطعين حاصل في الأذهان فإنه قد يتعارض عند الإنسان دليلان قاطعان بحيث يعجز كل عن القدح في أحدهما وإن كان يعلم أن أحدهما في نفس الأمر باطل قطعاً، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يتطرق الترجيح إليها بناء على هذا التعارض كما في الأمارات فإنه ليس من شرط تطرق الترجيح إلى الأمارات أن تكون متعادلة في نفس الأمر، بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلين في نفس الأمر وإلا لم تكن متعادلة انتهى. فانظر قوله «ولقائل أن يقول الخ» فإنه نص في حاصل بحث الزركشي في الإجماعين القطعيين من أنه لا مانع من تعارضهما بحسب الظن، فلم لا يجري الترجيح بينهما؟ وتأمل هذا الإمام كيف أورد هذا البحث ولم يبال فيه بإيراده كابن الحاجب ما تقدم نقله عنهما لأن ذلك جرى على مقتضى كلامهم وهذا منع له

....

فلا يكون ذكر ذاك مانعاً من إيراد هذا كما في سائر الأسئلة الموردة. ثم قال الهندي: وثانيها أي تلك الوجوه أن الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقيني لا يقبل التقوية لأنه إن كان بحيث يحتمل النقيض ولو على احتمال بعيد جدّاً كان ظناً لا علماً، وإن كان بحيث لا يحتمله البتة لم يقبل التقوية انتهى.

وأقول: هذا الوجه ممنوع بل الحق أن العلم اليقيني يقبل التقوية ويتفاوت قوّة وضعفاً مع كونه لا يحتمل النقيض البتة، ولهذا كان الحق أن الإيمان بمعنى نفس التصديق اليقيني يقبل الزيادة والنقصان. قال في المواقف: والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين: الأوّل القوّة والضعف ـ قال السيد ـ لأن التصديق من الكيفيات النفسانية وهي تختلف قوّة وضعفاً. ثم قال في المواقف: ثم ذلك أي ما ذكره المانعون للتفاوت يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطل إجماعاً ولقول ابراهيم عليه الصلاة والسلام ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾[البقرة: ٢٦٠] انتهى. قال السيد: فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره انتهى. وقال المولى التفتازاني في شرح العقائد: وقال بعض المحققين: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوّة وضعفاً للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾[البقرة: ٢٦٠] انتهى. ولما نقل الإمام النووي في شرح مسلم عن المحققين من المتكلمين أن نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص وأن الزيادة والنقص باعتبار الثمرات قال: وهذا وإن كان ظاهراً حسناً فالأظهر والله أعلم أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبه ولا يتزلزل إيمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشرحة نيرة، وإن اختلفت عليهم الأحوال. وأما غيرهم من المؤلفة ومن قاربهم فليسوا كذلك، وهذا مما لا يمكن إنكاره ولا يتشكك عاقل في أن نفس تصديق أبي بكر لا يساويه وتصديق آحاد الناس، ولهذا قال البخاري في صحيحه قال ابن أبي مليكة: أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل ا هـ. ومع ذلك لا ينهض الاحتجاج بهذا الوجه الثاني.

ثم قال الهندي: وثالثها أن شرط الدليل القطعي أن يكون مركباً من مقدمات ضرورية أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً إما بواسطة واحدة أو بوسايط شأن كل واحد منها ذلك، وعلى التقديرين يلزم أن لا يقبل احتمال النقيض فلا يقبل التقوية. بيانه أن هذا لا يتأتى إلا عند اجتماع علوم أربعة: أحدها العلم الضروري بحقية المقدمات إما ابتداء أو استناداً. وثانيها العلم الضروري بصحة تركيبها. وثالثها العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها. ورابعها العلم الضروري بأن اللازم عن الضروري بطريق ضروري ضروري. ولا شك أن هذه العلوم الأربعة لا تحصل في دليلي النقيضين معاً وإلا يحصل النقيضان فلا يقبل التقوية فلا يقبل الترجيح. ولقائل أن

....

يقول: هب أن حصول هذه العلوم الأربعة في دليلي النقيضين محال لكن قد يحصل في الذهن اعتقاد حصول هذه العلوم الأربعة في دليلي النقيضين ذلك حيث يعجز الإنسان عن القدح في مقدمات الدليل وفي صحة تركيبها وفي لزوم النتيجة عنها مع علمه بأن اللازم عن الضروري بطريق ضروري ضروري فلم لا يتطرق الترجيح إلى الدليل بناء على هذا الاعتقاد انتهى. ولعل مراده من هذا البحث أنه قد يشتبه عليه الحال ويعتقد قطعية كل واحد من الدليلين على البدل، وأما اعتقاد قطعيتهما معاً مع اعتقاد التناقض بين مدلوليهما فمما لا سبيل إليه فتأمل وإذا علمت هذا القدح الكبير في منع جريان الترجيح في القطعيات علمت أن ما قاله الزركشي ليس كلاماً باطلاً بل هو كلام له اتجاه خصوصاً وقد سبقه إليه من بحث هو به معه كما تبين، وأن جزم الكوراني مع ذلك كله بأن كلام باطل من التهور الصريح والتعصب القبيح، وما احتج به على ما زعمه فهو مما لا يسمن ولا يغني من جوع، وذلك لأن حاصله أن العلم اليقيني لا يقبل الزيادة والتفاوت، وقد علمت أن ذلك ممنوع وأن الحق قبوله إياهما. وأما قوله «وقد قدمنا نحن تحقيق المسألة الخ» فإشارة إلى قوله في أوّل الباب «وتحقيق المسألة أن اليقين لما كان غير مجامع لاحتمال النقيض فلا يمكن ترجيحه لأنه فرع احتمال النقيض. قال الغزالي: لا ترجيح لعلم على علم الخ». وهو أيضاً مما لا يسمن ولا يغني من جوع. أما ما قاله من أن الترجيح فرع احتمال النقيض فنقول بعد تسليمه: يكفي احتمال النقيض ولو بحسب الاعتقاد والاشتباه وإن لم يكن بحسب نفس الأمر، وإما ما نقله عن الغزالي من أنه لا ترجيح لعلم على علم فهو غير وارد لأنا نقول: هو كذلك بحسب نفس الأمر، أما بحسب الاعتقاد والاشتباه فلا مانع من الترجيح كما تقرر فإن أراد الغزالي نفي الترجيح مطلقاً فهذا محل بحث الزركشي فالاحتياج به على رد البحث خروج على القانون كما لا يخفى.

واعلم أن ليس مقصودنا من هذه الإطالة بيان تعين ما قاله الزركشي ورد ما قاله القوم بل مجرد بيان أن ما قاله له اتجاه وأنه ليس بباطل خلافاً لما زعمه الكوراني وانحرف به عن الصواب. نعم في تسوية الزركشي بين القطعيين والظنيين في استحالة تعارضهما في نفس الأمر بحث ظاهر نقلاً ومعنى. أما نقلاً فلأن الأكثرين على الجواز في الظنيين كما بينه الشارح المحقق أوّل الباب بخلاف القطعيين فإنهم أطبقوا على المنع فيهما كما قال الهندي: أطبق الكل على أن تعارض القاطعين المتنافيين عقليين كانا أو نقليين غير جائز انتهى. وأما معنى فلأن تعارض القاطعين في نفس الأمر يوجب حصول مدلولهما في نفس الأمر فيلزم المحال من اجتماع المتنافيين بخلاف الظنيين فإن تعارضهما في نفس الأمر لا يوجب حصول مدلوليهما فيه حتى يلزم اجتماع المتنافيين لجواز تخلف مدلوليهما كما تقرر في محله. فإن قلت: هذا مسلم في القطعي العقلي للارتباط القطعي العقلي بين الدليل والمدلول فلا يتصور تخلف أحدهما عن الآخر دون النقلي إذ لا ارتباط عقلياً بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخلفه عند وقطعية دلالته لا

خالف في العوام) لضعف الثاني بالخلاف في حجيته على ما حكاه الآمدي وإن لم يسلمه المصنف كما تقدم **(و)** الإجماع **(المنقرض عصره وما)** أي والإجماع الذي **(لم يسبق بخلاف على غيرهما)** أي مقابلهما لضعفه بالخلاف في حجيته **(وقيل المسبوق)** بخلاف **(أقوى)** من مقابله **(وقيل)** هما **(سواء والأصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة)** وقيل يقدم الكتاب عليها لأنه أشرف منها **(وثالثها تقدم السنة لقوله)** تعالى ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾

تتوقف على ثبوت مدلوله. قلت: قد بينا في أول الباب جواب ذلك أخذاً من كلام شرح المواقف وغيره.

قوله: **(وإجماع الكل على ما خالف فيه العوام)** أقول: هذا ظاهر عند استوائهما في الرتبة بأن يكونا سكوتيين أو غير سكوتيين لكنهما ظنيان، أما لو اختلفا رتبة بأن يكون إجماع الكل سكوتياً وما خالف فيه العوام غير سكوتي لكنه ظني ففي تقدمي الأول نظر لاحتمال السكوتيّ بخلاف الصريح ومجرد موافقة العوام خصوصاً وقد نوزع في ثبوت القول باعتبار القول بموافقتهم لا تقاوم مزية التصريح فلا يبعد حينئذ تقديم الثاني قوله: **(والإجماع المنقرض عصره)** أي على ما لم ينقرض عصره فيه أمور: أحدها أن هذا ظاهر إذا استويا رتبة كأن يكونا سكوتيين أو صريحين ظنيين، فلو كان المنقرض عصره سكوتياً والآخر صريحاً ففي تقديم الأول عليه وقفة بل لا يبعد العكس للاحتمال في السكوتي دون الصريح وانقراض العصر لا يقاوم انتفاء الاحتمال عن الصريح. والثاني أنه قد يتوهم أنه يرد عليه أنه لا فائدة لهذا الكلام لأنه إنما يفيد بالنظر للمستدل وهو المجتهد فإن كان وافق المجمعين ثانياً لم تتأت المسألة أو لم يوافقهم لم يوجد الإجماع وليس كذلك، لأن هذا يتصور فيمن نشأ بعد الإجماع الثاني وتفقه وصار من أهل الإجماع قبل الانقراض على أن المستدل قد يكون مقلداً. والثالث أنه سكت عن تعارض الإجماع المنقرض عصره مع سبقه بخلاف والإجماع الذي لم ينقرض عصره لكنه لم يسبق بخلاف، وينبغي تقديم الأول لأن محذور السبق بخلاف أضعف من محذور عدم انقراض العصر بدليل جريان قول بأن المسبوق بخلاف أقوى من غير المسبوق به وآخر يتساويهما ولم يجر قول بأن ما لم ينقرض عصره أقوى مما انقرض عصره فتأمله قوله: **(الذي لم يسبق بخلاف)** أي على ما سبق به. أقول: قد علم مما سبق تصوير ذلك وذلك مع سبقه بخلاف كأن يكون الأول سكوتياً لم يقع خلاف لجواز مخالفته ثم يقع الإجماع على أحد قولي ذلك الخلاف مثلاً قوله: **(والأصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة وثالثها تقدم السنة)** أقول فيه أمران: الأول قد يتوهم تكرار هذا مع قوله السابق قبل المسألة ولا يقدم الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافاً لزاعميهما وليس كذلك، فإن ذاك مصور بإمكان الجمع بينهما ولو من وجه فيجب الجمع ولا يجوز تقديم أحدهما على الآخر، وهذا مصور ربما إذا لم يمكن الجمع فيحتاج لمرجح ولا يقدم أحدهما على الآخر. والثاني أنه احترز بالمتواترين عن المتواتر والآحاد كآية وخبر آحاد وكخبرين متواتر وآحاد فيقدم المتواتر كما

[النحل: ٤٤] أما المتواتران من السنة فمتساويان قطعاً كالآيتين. **(ويرجح القياس بقوّة دليل حكم الأصل)** كأن يدل في أحد القياسين بالمنطوق وفي الآخر بالمفهوم لقوّة الظن بقوّة الدليل **(وكونه)** أي القياس **(على سنن القياس أي فرعه من جنس أصله)** فهو مقدم على قياس ليس كذلك لأن الجنس بالجنس أشبه فقياسنا ما دون أرش الموضحة على أرشها حتى تتحمله العاقلة مقدم على قياس الحنفية له على غرامات الأموال حتى لا تتحمله **(والقطع بالعلة أو الظن الأغلب)** بها أي بوجودها **(وكون مسلكها أقوى)** كما في مراتب النص لأن الظن في القياس المشتمل على واحد مما ذكر أقوى من الظن في مقابله.

صرح به غير واحد كالآمدي فقال الأول أي من الترجيحات العائدة إلى نفس الرواية أن يكون أحد الخبرين متواتراً والآخر آحاداً فالمتواتر لتيقنه أرجح من الآحاد لكونه مظنوناً انتهى. وتبعه ابن الحاجب فقال: وبالمتواتر على المسند انتهى. والكلام في غير النسخ والتخصيص كما علم مما تقدم.

قوله: **(ويرجح القياس بقوّة دليل حكم الأصل)** أقول: ذكر الترجيح في هذه المتعاطفات بين كل واحد منها ومقابله وسكت عن الترجيح إذا تعارض بعضها مع بعض كما لو كان امتياز أحد القياسين المتعارضين بقوّة دليل حكم أصله بأن دل دليله بالمنطوق وامتاز الآخر بالقطع بالعلة فيه مع ضعف دليل حكم أصله بأن دل بالمفهوم فليتأمل فيه، ويمكن أنا نجري في ذلك ما تقدم عن الصفي الهندي في المرجحات السابقة عند تعارضها قوله: **(أي فرعه من جنس أصله)** احترز بهذا التفسير عن سنن القياس بالمعنى السابق في الكلام على الأصل بقول المصنف «وإن لا يعدل عن سنن القياس إذ ذاك من شروط صحة كل قياس» وقوله «لأن الجنس بالجنس أشبه» أي إذ فرد الجنس بفرد الجنس أشبه وإلا فالجنس هنا لم يختلف والجنس الصادق بالمقيس والمقيس عليه في مثال الشارح الجناية عل البدن فليتأمل قوله: **(والقطع بالعلة أو الظن الأغلب)** فيه أمران: الأول أن معناه أن القطع بالعلة يقدم على الظن بها والظن الأغلب يقدم على الظن غير الأغلب، وظاهره أنه لا تقدم إحدى العلتين المقطوع بهما وإن استند القطع بها إلى الحس أو البداهة على الأخرى وإن استند القطع بها إلى النظر والاستدلال وهو مذهب الأكثر. قال الصفي بعد كلام قرره ما نصه: وإنما الغرض أن ما علم وجوده بطريق من هذه الطرق أي البداهة أو الضرورية أو النظرية عقلية كانت أو نقلية أو مركبة منهما هل يرجح على ما علم وجوده بطريق آخر من هذه الطرق أم لا، مثلاً ما علم وجوده بطريق البداهة أو الحس هل يترجح على ما علم وجوده بالنظر والاستدلال أم لا؟ فذهب بعضهم وهم الأكثرون إلى أنه لا يجري الترجيح بين العلتين المعلومتين سواء كانت إحداهما معلومة بالبديهة والأخرى بالنظر والاستدلال، وهذا على قياس ما سبق في النص فإنا قد ذكرنا أنه لا يجري الترجيح بين المعلومات بناء على أنها لا تقبل احتمال النقيض فلا تقبل التقوية انتهى. ثم أطال في تفصيل مذهب غير الأكثر والاحتجاج له

....

مع جوابه وما يتعلق بذلك، ولقائل أن يقول: كان ينبغي الترتيب في مراتب القطع كما رتبوا في مراتب الظن فإن الحق تفاوت مراتب اليقين في القوّة لكن الظاهر أن الفرق أقرب. والأمر الثاني قال شيخ الإسلام: يغني عنه ما بعده لأن الترجيح إنما هو ولأقوويته وهي إنما تكون بأقووية مسلك العلة بل يغني عنهما قوله بعد «وما ثبتت علته بالإجماع الخ» انتهى.

وأقول: ما ذكره ممنوع أما قوله «يغني عنه ما بعده لأن الترجيح إنما هو لأقوويته الخ» فلأن هذا مبني على أن متعلق هذا وما بعده واحد وليس كذلك بل متعلق هذا نفس وجود العلة كما صرح به قول الشارح أي بوجودها. وقول العضد للترجيح بحسب العلة وجوه: الأوّل كون وجود العلة قطعياً فيه أي في أحد القياسين ظنياً في الآخر أي في القياس الآخر. الثاني كون ظن وجود العلة فيه أي أحد القياسين أغلب على ظن وجودها في الآخر انتهى. ومتعلق ما بعده علية العلة لا وجودها كما يصرح به تعبير العضد بقوله. الثالث أن يكون مسلكها الدال على عليتها قطعياً ومسلك الأخرى ظنياً. الرابع أن يكون مسلك علية أحدهما يفيد ظناً أغلب مما يفيد مسلك الآخر انتهى. وممن سبقه إلى هذا التعبير في الموضعين السيف في أحكامه لكن على وجه أوضح من هذا بل هو نفسه أعني شيخ الإسلام صرح بكون متعلق ما بعده علية العلة فهما مسألتان متعلق إحداهما نفس وجود العلة ومتعلق الأخرى علية العلة، وظاهر أن إحداهما لا تغني عن الأخرى إذ ليست عينها ولا مستلزمة لها إذ لا يلزم من الترجيح بحسب وجود العلة الترجيح بحسب عليتها ولا العكس، بل لو سلم الاستلزام لم يرد على المصنف كغيره لأن التصريح باللازم لا تكرار ولا محذور فيه خصوصاً إذا كان مظنة غفلة أو خفاء أو خيف من تركه ذلك. فإن قلت: من أين يستفاد من قول المصنف «كغيره القطع بالعلة» أن المراد القطع بوجودها ومن قوله «وكون مسلكها أقوى» أن المراد مسلك عليتها؟ ولم نبه الشارح على أن المراد وجودها ولم ينبه فيما بعده على أن المراد عليتها.

قلت: أما الأوّل فمن أن المتبادر من إضافة القطع إلى العلة هو القطع بوجودها لأن المتبادر من الشيء نفسه لا وصفه فالمتبادر من إضافة القطع أو الظن إليها إضافته إلى وجودها، ومن أن المتبادر من إضافة المسلك إلى العلة هو مسلك عليتها لأنه جعل المسالك في باب القياس لعلية العلة لا لذاتها، فالمتبادر من إضافة المسلك إليها هو ما ذكره. وأما الثاني فإتكالاً على ذكر المسلك لما تقرر. وأما قوله «بل يغني عنهما قوله بعد وما ثبتت علته بالإجماع الخ» فلأن متعلق هذا العلية فلا يغني عن الأول لأن متعلقه الوجود كما تقرر وقد علم أن حكم أحدهما أعني الوجود والعلة ليس حكم الآخر ولا يستلزمه ولا عن الثاني لأنه أعني الثاني يفيد الترتيب بين مراتب الظن مطلقاً وأن كل رتبة مقدمة على ما دونها سواء حصلا معاً بنوع واحد كالنص فإن له مراتب كالصريح والظاهر كما أشار الشارح إلى ذلك، أولاً بخلاف هذا فإنه إنما أفاد الترتيب بين ظنيين

(و) ترجح علة (ذات أصلين على ذات أصل وقيل لا) كالخلاف في الترجيح بكثرة الأدلة (وذاتية على حكمية) لأن الذاتية ألزم (وعكس السمعاني لأن الحكم بالحكم أشبه) والذاتية كالطعم والإسكار والحكمية كالحرمة والنجاسة (وكونها أقل أوصافاً) لأن القليلة

مستفادين من نوعين كالإجماع والنص وكالإيماء والمناسبة ولم يتعرض للظنيين المستفادين من نوع واحد كالنص فإن له مراتب مختلفة كما ذكر، وكالإيماء فإنه يمكن اختلاف مراتبه فيكون أحد الإيماءين في دلالته أظهر من الآخر، ويشمله قول المصنف «وكون مسلكها أقوى» أي من مسلك الأخرى سواء اختلف نوعهما أو اتحد. واعلم أنه يستفاد من كلام المصنف والشارح أن التعاض في هذا المقام أعم من أن يكون القياس واحداً بأن يتحد متعلقه أو يكون متعدداً بأن يتعدد متعلقه، والتعارض حينئذ باعتبار الفرع المتردد بين أصلي القياسين فبأيهما يلحق، ولو أريد الأول فقط أشكل قول المصنف «وما ثبتت علته بالإجماع فالنص القطعيين» إذ معنى هذا حينئذ أن حكم الأصل في القياس الواحد دل الإجماع القطعي على أن علته كذا والنص القطعي على أن علته بخلافه أنه يقدّم الإجماع، وهذا مع كونه خلاف المتبادر من هذه العبارة يستلزم وقوع التعارض والترجيح في القطعيات وقد سبق امتناع ذلك. أو الثاني فقط أشكل حينئذ بنحو قول الشارح «كالطعم العلة عندنا نافي باب الربا الخ» لاتحاد القياس ومتعلقه في هذا المثال كما لا يخفى. وأما الاعتذار عن ذلك بأن التمثيل يتساهل فيه فمع كونه لاحاجة إليه بعيد جداً.

قوله: (وذات اصلين على ذات أصل) قال شيخنا الشهاب: أي توجد علة في أصلي قياسين ويعارضها علة في أصل واحد انتهى. وأقول: عبر الزركشي عن هذه المسألة بقوله: ثالثها أن تكون إحدى العلتين مردودة إلى أصل واحد والآخرى مردودة إلى أصول أو أصلين فذات الأصلين أولى ثم قال: ومن أصحابنا من قال هما سواء. قال ابن السمعاني: والأول أصح لأن ما كثرت أصوله كان أولى. وحكاه المستصفى عن قوم ثم قال: وهذا يظهر إن كان طريق الاستنباط مختلفاً فإن كان مساوياً فهو ضعيف ولا يبعد أن يقوى ظن مجتهد فيه وتكون كثرة الأصول ككثرة الرواة للخبر، مثاله إذا تنازعا في أن يد السوم توجب الضمان فقال الشافعي علته أنه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق وعدّاه إلى المستعير، وقال الخصم بل علته أنه أخذ ليتملك أي فلا يتعدى إلى المستعير، فيشهد لعلة الشافعي يد الغصب ويد المستعير من الغاصب ولا يشهد لعلة أبي حنيفة إلا يد السوم اهـ. وفيما نقله عن الستصفي دلالة على أن المراد بذات أصلين العلة المستنبطة من أصلين وبذات الأصل العلة المستنبطة من أصل واحد على خلاف ما قرره شيخنا، ألا ترى إلى قوله «إن كان طريق الاستنباط مختلفاً» وذلك بأن يرد عن الشارع أمر أن تستنبط إحدى العلتين من كل منهما وأمر آخر تستنبط الأخرى منه، والمثال الذي ذكره ينطبق على ذلك فإنه ورد عن الشارع تضمين الغاصب وتضمين المستعير وكل منهما يستنبط منه أن العلة في ضمان مال الغير وضع اليد عليه ولو تغير تملك فيرجح ذلك على كون العلة وضع اليد

أسلم **(وقيل عكسه)** لأن الكثيرة أشبه أي أكثر شبهاً **(والمقتضية احتياطاً في الفرض)** لأنها أشبه به مما لا يقتضيه وذكر الفرض لأنه محل للاحتياط إذا لا احتياط في الندب وإن احتيط به كما تقدم **(وعامة الأصل)** بأن توجد في جميع جزئياته لأنها أكثر فائدة مما لا تعم كالطعم الذي هو العلة عندنا في باب الربا فإنه موجود في البر مثلاً قليله وكثيره بخلاف القوت العلة عند الحنفية فلا يوجد في قليله، فجوزوا بيع الحفنة منه بالحفنتين **(والمتفق على تعليل أصلها)** المأخوذة منه لضعف مقابلها بالخلاف فيه **(والموافقة الأصول على موافقة أصل واحد)**

للتملك وإن صح استنباط ذلك من تضمين المستام قوله: **(والمقتضية احتياطاً في الفرض)** أقول: يمكن أن يمثل لذلك بما إذا دار الأمر بين أن تكون العلة في وجوب الطهارة مطلق اللمس وإن لم يكن معه شهوة اكتفاء بكونه مظنتها أو اللمس بشهوة فيرجح الأول لأنه أحوط في تحصيل الطهارة التي هي فرض قوله: **(لأنه محل للاحتياط إذ لا احتياط في الندب)** أقول: هذا مما يحتاج للتأمّل فإن فعل الفرض كما يخلص من الإثم والعقاب وفعل المندوب يخلص من اللوم وإن لم يكن معه إثم ولا عقاب فلا يحتاط في فعل الفرض ليتحقق الخلاص من الإثم والعقاب ينبغي أن يحتاط في فعل المندوب ليتحقق الخلاص من اللوم فليتأمل. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: هذا مع أن الاحتياط يجري في غير الفرض كما إذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض البيوع أو الأنكحة فإنه يسن أن يتنزه عنه كما ذكره النووي في أذكاره انتهى قوله: **(وإن احتيط به كما تقدم)** أي في قوله «والندب على المباح» قوله: **(وعامة الأصل)** أي بعد ثبوت عموم الحكم كما أشار إليه الزركشي بقوله «كتعليل الربا في البر بالطعم بعد ثبوت الربا في جميع البر قليله وكثيره» انتهى. ولقائل أن يقول: المرجح على هذا ليس إلا الدليل على عموم ثبوت الحكم دون عموم العلة إذ هو تابع لعموم الحكم.

قوله: **(بأن توجد في جميع جزئياته)** إشارة إلى أنه ليس المراد بعامة الأصل أن يعم أصلها كما قد سبق من العبارة بل المراد عامة في أصلها أي في أفراد أصلها أي شاملة لجميعها بوجودها في جميعها، ويجوز أن يجعل التقدير عامة أفراد الأصل أي شاملة أفراد الأصل لوجودها في جميعها والمعنى واحد قوله: **(والمتفق على تعليل أصلها)** قال شيخنا الشهاب: المراد به أي بأصلها الحكم المعلل بها وجعل أصلاً لها لأخذها أي استنباطها منه كما أشار إليه الشارح انتهى. أي بقوله المأخوذة منه. وقال المحشيان: أي تعليل حكم أصلها ففيه حذف مضاف للعلم به انتهى. فكأنهما أرادا بأصلها دليل الحكم قوله: **(بالخلاف فيه)** قال شيخنا الشهاب: كأن مراده أن العلة التي لم يتفق على تعليل أصلها في صحة التعليل بها خلاف، وجعل المحشي سبب الخلاف في صحة التعليل بها الاختلاف في تعليل أصلها انتهى. قوله: **(والموافقة الأصول)** قال الكمال كالزركشي وغيره: أي القواعد الممهدة في الشريعة. قال شيخنا الشهاب: كأنه قصد بذلك دفع ما يتوهم من التكرار مع قوله السابق «وذات أصلين على ذات أصل» انتهى. وأقول:

لأن الأول أقوى بكثرة ما يشهد لها **(قيل والموافقة علة أخرى إن جوز علتان)** لشيء واحد وقيل لا كالخلاف في الترجيح بكثرة الأدلة **(وما)** أي والقياس الذي **(ثبتت علته بالإجماع فالنص القطعيين فالظنيين)** أي بالإجماع القطعي فالنص القطعي فالإجماع الظني فالنص الظني

ينبغي هنا أن يكون الأصلان كالأصول أخذاً مما هناك وأن يرجح موافقة الأصول من الثلاثة فما فوقها على موافقة أصلين أيضاً وموافقة الخمسة الأصول مثلاً على موافقة الثلاثة مثلاً وهكذا، وظاهر هناك أن الأصول كالأصلين بالأولى وأخذاً مما هنا، وينبغي أيضاً هناك أن يرجح ذات الخمسة الأصول مثلاً على ذات الثلاثة مثلاً وهكذا. ثم في اندفاع التكرار بما ذكر نظر لأن التمثيل المذكور هناك يقتضي الرجوع للقواعد الممهدة وانظر ما المانع أن يراد بالأصل هناك الدليل على العلية فيندفع التكرار.

قوله: **(قيل والموافقة علة أخرى)** أقول فيه أمران: أحدهما أن صورته أن يوجد أصلان حكمهما مختلف لأحدهما علتان وللآخر علة ويتردد فرع بينهما لوجود العلل الثلاث فيه فهل يترجح الحاقه بالأول لأن انضمام العلة إلى العلة يزيد قوة الظن والحكم في المجتهدات يقوى بقوة الظن أولاً، لأن الشيء لا يتقوى إلا بصفة توجد في ذاته لا بانضمام غيره إليه فيه هذا الخلاف. والثاني أن المفهوم من تعبيره بـ«قيل» أن الأصح خلافه ولهذا قال العراقي كالزركشي: حكى ابن السمعاني أنه يرجح العله الموافقة علة أخرى بناء على جواز التعليل بعلتين وقال: الأصح أنها لا تترجح بذلك لأن الشيء إنما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام غيره إليه، لكن لما حكى السيوطي قول المقابل كالخلاف في الترجيح بكثرة الأدلة قال: ومقتضاه التقديم وهو الأصوب كما رجحته انتهى قوله: **(وما أي والقياس الذي ثبتت علته بالإجماع الخ)** قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول هو تكرار مع قوله السابق «وكون مسلكها أقوى» إذ هو بعمومه شامل لما ذكر. وأقول: قد يجاب بوجهين: أحدهما أن ما هناك في الترجيح بين مراتب كل مسلك كمراتب النص وما هنا في الترجيح بين نفس المسالك. والثاني أن ما هناك في بيان الأقوى على الإجمال وما هنا في تعيين الأقوى مع ما فيه من الخلاف فلا تكرار. نعم قد يقال كان ينبغي جمعهما في محل واحد قوله: **(فالاجماع فالنص القطعيين)** فيه أمور: أحدها قد يتوهم تكرار هذا مع قوله السابق «والقطع بالعلة» وهو توهم فاسد كما علم مما بيناه ثم فإن الكلام ثم في القطع بوجودها وبين القطع والظن بخلافه هنا. والثاني أنه قد يقال في هذا الكلام فرض تعارض القاطعين وقد تقدم امتناعه، وقد يجاب إما بأن المراد القطع من حيث النقل فقط، وإما بأن الممتنع تعارض القاطعين في نفس الأمر لا مطلقاً بل التعارض في نفس الأمر ممتنع عند المصنف في الظنيين أيضاً على أن الشارح أشار ثم إلى إجراء قول بجواز تعارض القاطعين في نفس الأمر. والثالث أن العبارة لا تفيد حكم تعارض النص القطعي والإجماع الظني، وقد يقال لا يتصور انعقاد إجماع مخالف للنص القاطع ولو تصور قدم النص كما لا يخفى، نعم النص

(فالإيماء فالسبر فالمناسبة فالشبه فالدوران وقيل النص فالإجماع) الخ ما تقدم **(وقيل الدوران فالمناسبة)** فما قبلها وما بعدها كما تقدم فكل من المعطوفات دون ما قبله فالنص يقبل النسخ بخلاف الإجماع، ومن عكس قال النص أصل الإجماع لأن حجيته إنما ثبتت به ورجحان الإيماء على السبر والمناسبة على الشبه واضح من تعاريفها السابقة، ورجحان السبر على المناسب لما فيه من إبطال ما لا يصلح للعلية، والشبه على الدوران لقربه من المناسبة. ومن رجح الدوران عليها قال لأنه يفيد اطراد العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة ورجحان الدوران أو الشبه على ما بقي من المسالك واضح من تعاريفها **(و)** يرجح **(قياس المعنى على)** قياس **(الدلالة)** لما علم فيهما في مبحث الطرد وفي خاتمة القياس من اشتمال الأول على المعنى المناسب والثاني على لازمه مثلاً **(وغير المركب عليه إن قبل)** أي المركب لضعفه بالخلاف في قبوله المذكور في مبحث حكم الأصل **(وعكس الأستاذ)** أبو اسحاق الإسفراييني فرجح المركب وقد قال به على غيره لقوته باتفاق الخصمين على حكم الأصل فيه **(والوصف الحقيقي فالعرفي فالشرعي)** لأن الحقيقي لا يتوقف على شيء بخلاف العرفي

القاطع سنداً فقط يمكن أن يخالفه الإجماع. والرابع أن تقديم الإجماع الظني على النص الظني ينبغي أن محله في غير الإجماع السكوتي لأنه يجوز مخالفته فكيف يجب تقديمه على النص فليتأمل قوله: **(فما قبلها وما بعدها)** كما تقدم فعلى هذا يقدم الإيماء فالسبر فالدوران فالمناسبة فالشبه قوله: **(ورجحان الدوران أو الشبه الخ)** قال شيخنا الشهاب: هذا لا يستفاد من المتن لاحتمال أن الباقي وهو غير المذكور في رتبة الدوران أو الشبه. وأقول: إن أراد الاعتراض فهو مدفوع إذ ليس في كلام الشارح أن هذا مستفاد من المتن بل فيه مجرد بيان حكمة قوله: **(وقياس المعنى)** قال الزركشي: وهذا يرجع إلى تقديم المناسبة على الشبه انتهى. وأقول: فيه نظر لأن قياس الدلالة ما جمع فيه بلازم المناسب أو أثره أو حكمه ولا نسلم أن العلة في الحقيقة ذلك الذي جمع به بل هي المناسب لكنه أقيم ما ذكر مقامه لدلالته عليه فليتأمّل.

قوله: **(على قياس الدلالة)** سكت عما لو تعارضت أقسام قياس الدلالة وهي الجمع بلازم العلة والجمع بأثرها والجمع بحكمها، ويحتمل ترجيح الأول فالثاني فالثالث فليتأمّل قوله: **(لقوته باتفاق الخصمين على حكم الأصل فيه)** أقول: فيه تأمل إذ ليس من لازم غير المركب المعارض له أن يختلف الخصمان في حكمه بل قد يتفقان عليه قوله: **(والوصف الحقيقي)** قال شيخنا الشهاب: الظاهر أن المراد من الحقيقي الذاتي وحينئذ فقد علم تقدمه على الشرعي أي في قول المصنف السابق «وذاتية على حكمية» انتهى. وأقول: هذا ممنوع لجواز أن المصنف أراد به هنا المعنى السابق في باب القياس وهو ما لا يتوقف تعقله على عرف أو غيره بل يتعقل في نفسه من غير توقف على ذلك والحقيقي بهذا المعنى غير الذاتي المذكور في قول المصنف «وذاتية على حكمية» لأن المراد بالذاتية ما يكون قائماً بذات الشيء كالإسكار القائم بذات المسكر: وأما

والعرفي متفق عليه بخلاف الشرعي كما تقدم وإن عبر هناك بالحكم الشرعي لأنه وصف للفعل القائم هو به **(الوجودي)** مما ذكر **(فالعدمي البسيط)** منه **(فالمركب)** لضعف العدمي والمركب بالخلاف فيهما ولا منافاة بين الحقيقي والعدمي لأنه من العدم المضاف كما تقدم **(والباعثة على الإمارة)** لظهور مناسبة الباعثة **(فالمطرده المنعكسة على المطردة فقط)** لضعف

الحقيقي بالمعنى المذكور فلا يلزم أن يقوم بذات الشيء بل قد يكون خارجاً عنها فليتأمل قوله: **(الوجودي مما ذكر فالعدمي الخ)** أقول فيه أمران: الأول المفهوم من هذه العبارة انقسام كل من الحقيقي وما بعده إلى الوجودي والعدمي وإلى البسيط والمركب وأن كلاً مقدم بجميع أقسامه على ما بعده كذلك حتى يقدم الحقيقي العدمي المركب على العرفي الوجودي البسيط، ولا يستفاد منها حكم تعارض البساطة والوجود كبسيط عدمي ومركب وجودي وفيه نظر. وأما قول العراقي تبعاً للزركشي في شرح هذه العبارة يرجح التعليل بالوصف الحقيقي وهو المظنة كالسفر على التعليل بالحكمة كالمشقة وعلى الوصف الاعتباري والحكمي كقولنا في المني مبدأ خلق بشر فأشبه الطني، ومع قولهم مانع يوجب الغسل فأشبه الحيض انتهى. ففيه نظر لأنه حمل عبارة المصنف على ترجيح الوصف الحقيقي على الحكمة والاعتباري وهذا ليس من مفاد هذه العبارة، وإنما مفادها تقديم الحقيقي على كلا الأمرين العرفي والشرعي فليتأمل. والثاني أن الإسنوي قال: اعلم أن الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجودياً والوصف عدمياً وقد يكون بالعكس، فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي أرجح من الأقسام الثلاثة لأن العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن إلا إذا قدر المعدوم موجوداً، ثم يلي هذا القسم في الألوية تعليل العدمي بالعدمي وحيتئذ فيكون أرجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة. هذا حاصل كلام المصنف يعني البيضاوي وبه صرح في المحصول حكماً وتعليلاً، وتوقف الإمام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية وعكسه، وتابعه عليه صاحب التحصيل لكن جزم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمي بالوجودي أولى من عكسه انتهى. فعلى حاصل كلام البيضاوي وتصريح المحصول يكون محل ترجيح الوجودي على العدمي إذا كان الحكم وجودياً بل الحكم الوجودي لا يصح تعليله بالعدمي كما تقدم في قول المصنف وأن لا يكون غير ما في الثبوتي وفاقاً للإمام وخلافاً للآمدي. وقال الشارح هناك: وصوابه وفاقاً للآمدي وخلافاً للإمام أي في تجويزه تعليل الثبوتي بالعدمي لصحة أن يقال ضرب فلان عبده لعدم امتثاله أمره. وأجيب بمنع صحة التعليل بذلك وإنا يصح بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتي والخلاف في العدم المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدي إنما منع العدم المحض أي المطلق وأجاز المضاف الصادق بالوجودي كالإمام والأكثر انتهى.

قوله: **(ولا منافاة بين الحقيقي والعدمي لأن من العدم المضاف كما تقدم)** أي والعدم المضاف يصدق عليه المعنى المراد بالحقيقي هنا قوله: **(والباعثة على الإمارة)** ليس المراد بالباعثة

الثانية بالخلاف فيها **(ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط)** لأن ضعف الثانية بعدم الإطراد أشد من ضعف الأولى بعدم الانعكاس **(وفي المتعدية والقاصرة أقوال)** أحدها ترجح المتعدية

المعنى السابق في حكاية الخلاف في معنى العلة حتى يخالف هذا إنكار المصنف كون العلة بمعنى الباعث بل المراد بالباعثة ما ظهرت مناسبتها وبالإمارة ما لم تظهر مناسبتها كما يشير إليه تعليل الشارح قوله: **(على المطردة فقط)** لم يقل وعلى المنعكسة فقط لعدم الحاجة إليه مع قوله «ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط» قوله: **(ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط)** قال العراقي كغيره باتفاق على اعتبار الاطراد والخلاف في اعتبار الانعكاس انتهى. فقوله «على المنعكسة فقط» أي إن جوزنا التعليل بها وقد تقدم أن الصحيح خلافه قوله: **(وفي المتعدية والقاصرة أقوال)** قال شيخ الإسلام: لا يقال محله عند من يمنع تعدد العلل أما عند من يجوزه فلا معارضة ولا ترجيح لأنا نقول: محل منع تعدد العلل عند اتحاد الحكم والأمر هنا لا يتقيد به الخ انتهى.

وأقول: حاصله أن تعدد العلل يتحقق معه التعارض عند من يمنعه في الحكم الواحد بأن علل بكل منهما وعند من يجيزه في الحكمين بأن علل كل منهما بواحدة منهما فلا تختص المسألة بالمانع ثم فيه نظر، لأنه إذا تعدد الحكم كأن وجد حكمان وعلل أحدهما بالمتعدية والآخر بالقاصرة لم يتصور تعارض بالنسبة لكل منهما وهو ظاهر، ولا بالنسبة لمحل ثالث وجدت فيه المتعدية إذ لا معارضة بينها وبين القاصرة بالنسبة له إذا لا وجود للقاصرة فيه ضرورة أنها قاصرة فلا تتعدى محلها فلا مقتضى لوجود حكمها فيه، ووجود المتعدية فيه يقتضي ثبوت حكمها له من غير معارض لذلك بخلاف ما إذا اتحد الحكم وعلل بكل منهما وقلنا بامتناع تعدد العلل فإنهما يتعارضان بالنسبة للمحل الثاني الذي وجدت فيه المتعدية لأنه إن كانت العلة هي المتعدية ثبت له ذلك الحكم أو القاصرة لم يثبت له، ومن هنا يتجه ما ذكره الكمال من تصوير ذلك باجتماعهما لحكم وسيأتي بما فيه قوله: **(أقوال)** قال شيخ الإسلام: ثم الراجح من الأقوال أولها وكذا الراجح من القولين فيما بعدها أولهما انتهى. وأقول ممن جزم بالقول الأول في المسألة الثانية الآمدي وابن الحاجب وفي المسألتين الصفي في نهايته. وقال الكمال في الأولى لم يرجح منها أي الأقوال شيئاً لابتنائها على المرجوح عنده وهو تعدد العلة لأن التعارض بين المتعدية والقاصرة إنما يكون في اجتماع علتين لحكم والراجح عنده امتناعه انتهى. وأقول: حاصله أن هذه الأقوال إنما تأتي إذا جوزنا تعدد العلل وهو مرجوح عند المصنف ولا تأتي إذا منعنا التعدد وهو الراجح عند المصنف وفيه نظر، وعندي أن العكس أصوب وعليه قولي السابق وقلنا بامتناع تعدد العلل لأنه إذا جاز تعدد العلل فلا تعارض لجواز التعليل بكل منهما فلا يتجه الاختلاف في أيهما يقدم بل أي محل وجدت فيه المتعدية ثبت فيه الحكم لاستقلالها بالتعليل وتخلف القاصرة عن ذلك المحل لا أثر له لعدم اقتصار التعليل عليها بخلاف ما إذا امتنع التعدد فإنه حينئذٍ لا جائز أن يكون كل منهما علة إذ الفرض امتناع علتين لحكم واحد فلا بد من

لأنها أفيد للإلحاق بها. والثاني القاصرة لأن الخطأ فيها أقل **(ثالثها)** ها **(سواء)** لتساويهما فيما ينفردان به من الإلحاق في المتعدية وعدمه في القاصرة. **(وفي الأكثر فروعاً)** من المتعديتين **(قولان)** كقولي المتعدية والقاصرة ولا يأتي التساوي هنا لانتفاء علته **(و)** يرجح

انحصار التعليل في إحداهما فيقع التعارض في أيهما العلة ويحتاج إلى الترجيح فلذا جرى هذا الخلاف. ثم رأيت الكوراني قال: وهذا عند من لا يرى التعليل بعلتين، وأما من يرى ذلك فالجمهور على تقديم المتعدية انتهى. وأقول: هو ظاهر حسن إلا أن قوله «والجمهور الخ» إن أراد به أن الجمهور يمنعون التعليل بالقاصرة ويخصونه بالمتعدية فهذا ترجيح للمتعدية وهو فرع التعارض فينا في قوله «وهذا عند من لا يرى التعليل بعلتين» وإن أراد أنهم يعتبرون كلاً منهما فكان ينبغي التعبير بما يوافق ذلك.

قوله: **(وفي الأكثر فروعاً)** قال شيخنا الشهاب: فيه استعمال أفعل التفضيل معرفاً من غير مطابقة لموصوفه إذ هو هنا مؤنث ولولا قول الشارح «من المتعديتين» لأمكن الجواب عن المتن بأن الموصوف هنا مذكر وهو الوصف انتهى. قوله: **(ويرجح الاعرف من الحدود الخ)** عبارة العضد «الثاني أي من وجوه الترجيح كون المعرف في أحدهما أعرف منه في الآخر». قال المولى سعد الدين: فيكون إلى التعريف أقرب. قال العلامة: وذلك بأن يكون المعرف في أحدهما شرعياً وفي الآخر حسياً أو عقلياً ولغوياً أو عرفياً فالحسي أولى من غيره والعقلي من العرفي والشرعي والعرفي من الشرعي انتهى. وههنا أمور: الأول أنه ينبغي أن يكون المراد بالتعريف في قول السعد فيكون إلى التعريف أقرب المعنى المصدري لا نفس المعرف. والثاني أن قوله «عن العلامة والعرفي من الشرعي» لا يخالف قول الشارح الآتي في قول المصنف «وسبق كثير فلم نعده وتقديم المعنى الشرعي على العرض الخ» لأن المراد مما هنا أنه لو دار أمر من يريد تعريف الشيء من الشرعيات في كلام الشارع بين تعريفه بمعنى عرفي وتعريفه بمعنى شرعي كان الأول أرجح، والمراد مما يأتي في كلام الشارح أنه لو أطلق لفظ له معنى شرعي ومعنى عرفي كان محمولاً على الشرعي، وهذا بناء على أن المراد هنا بالتعارض المحوج إلى الترجيح أعم من أن يتعارضا في كلام الشارع، أو في إرادة من يريد التعريف وسيأتي ما فيه. والثالث أنه لو تعارض الأعرف والذاتي فكان الأعرف عرضياً والذاتي أخفى فما المقدم حينئذ فيه نظر، ولا يبعد تقديم الذاتي لأن بيان كنه الحقيقة أهم من مجرد الإيضاح ودفع التوهم. والرابع أنه ما المراد بالأخفى هل المراد به أعم مما يمتنع في الحدود أو خفاء بالنسبة لا عرفيه الأعرف لكنه لا يصل إلى حيث يمتنع في الحدود فيه نظر، وقد يقال لا يتفاوت الحال فإن الأعرف مقدم على كل منهما لأنه إذا أقدم على ما لا يمتنع فعلى ما يمتنع أولى وفيه تأمل فإن الكلام في التعارض والممتنع لا يعارض لامتناعه فليتأمل قوله: **(من الحدود)** أي التعاريف ومن أدلة ذلك قوله «والذاتي على العرضي».

(الأعرف من الحدود السمعية) أي الشرعية كحدود الأحكام **(على الأخفى)** منها لأن الأول

قوله: (السمعية) قال شيخنا الشهاب: وصفت بذلك لأن محدودها مسموع من الشارع وأقول: أيش المانع من أن يقال لأنها نفسها مسموعة ولو في الجملة فإن الظاهر أن الكلام في حدود دل السمع عليها ولو بورود ما يتضمنها وما تستنبط هي منه إذ لا معنى للتعارض إلا حينئذ فإنه لو لم يرد السمع بها رأساً لم يتصور هناك تعارض. فإن من أراد تعريف شيء من الأحكام وأوجبنا عليه مراعاة شروط التعريف واجتناب مخلاته لا يعد وجوب ذلك عليه تعارضاً، بل لو فرض عده تعارضاً لم يرد لأنه خلاف المتبادر من التعارض المعقود له هذا المبحث، ومما يدل على أن الحدود نفسها مسموعة على ما ذكر قول الزركشي كغيره في قول المصنف «ورجحان طريق اكتسابه» لأن الحد السمعي لما كان متلقى من النقل وطريق النقل قابلة للقوة والضعف جرى الترجيح فيه بحسب ترجيح الطرق بعضها على بعض انتهى فتأمل.

ومن هنا يتضح أن ليس المراد مما يأتي من تقديم الأعم على الأخص ما قد يتوهم قبل التأمل من أن من أراد تعريف شيء من الشرعيات وتمكن من تعريفين إحدهما أعم فالأولى له أن يقدم الأعم فإن هذا فاسد إذ يجب عند المتأخرين مساواة التعريف للمعرف ويمتنع كونه أعم أو أخص منه، ويجوز كلا الأمرين أيضاً عند جمع أقدمين والمساواة أولى ولا يتصور حينئذ أن يقال في الأعم لأنه أفيد إذ عمومه غير مطابق للمحدود ولا أفيدية مع ذلك، ولا في الأخص أخذاً بالمحقق إذ لا يقال ذلك مع تحقق زيادة المحدود كما هو الفرض، بل المراد أنه إذا دل السمع على تعريفين لشيء أحدهما أعم كان الأولى الأخذ بالأعم على الأصح لأنه أفيد إذ أفراده أكثر وبالأخص على مقابل الأصح لتحقق أن أفراده من الحدود من الشك في الأفراد الزائدة على أفراده وهي التي أفادها الأعم فيقتصر على المحقق. فإن قلت: كون المراد ما ذكر ينافيه تعليلهم القول الثاني وهو تقديم الأخص بالاتفاق على ثبوت مدلوله والاختلاف في الزيادة التي في الأعم فإنه يدل على أن التعريفين غير مسموعين بل هما من تصرفات العلماء ومحل اختلافهم. قلت: لا نسلم المنافاة لأن المراد اتفاق التعريفين واختلافهما أو اتفاق العلماء واختلافهم تبعاً لاتفاق التعريفين المسموعين واختلافهما كما يدل عليه تعبير العضد بقوله «وقيل بل يقدم الأخص للاتفاق على ما يتناوله لتناول الحدين له بخلاف الباقي فإنه مختلف فيه والمتفق عليه أولى» انتهى. نعم قد ينافيه ما يأتي من قولهم «والذاتي على العرضي لأنهما لو كانا مسموعين فإما أن يعلم الذاتي من العرضي أو لا، فإن كان الثاني لم يتصور تقديم الذاتي لأنه فرع العلم به، وإن كان الأول فهو مشكل في نفسه إذ كل منهما يحتمل الذاتي والعرضي، فمن أين يتميز أحدهما عن الآخر بمجرد سماعهما؟ وبعد تسليم إمكان تميز أحدهما عن الآخر لا تعارض بينهما حتى يقدم الذاتي لأن مدلولهما مختلف إذ مدلول الأول الذات والثاني عارضها وقد استفدنا بكل منهما ما لم نستفده بالآخر وتميز ما عندنا الذات والعرض، فأي تعارض أو محذور حينئذ؟ وأي معنى

أفضى إلى مقصود التعريف مِنَ الثاني، أما الحدود العقلية كحدود الماهيات وإن كانت كذلك

لتقديم الذاتي ومن قولهم والصريح من اللفظ على غيره لأنهما لو كانا مسموعين. فإن علم المراد منهما واتفاق معناهما لم يتصور تعارض وهو ظاهر ولا ترجيح لأن معناه العمل بأحدهما وترك الآخر وذلك غير متصور مع اتفاق المعنى. وإن علم اختلافه من غير تنافٍ بأن كان أحدهما بالذاتي والآخر بالعرضي وقد تميز أحدهما عن الآخر فلا تعارض حتى يقدم أحدهما كما تقدّم بيانه، أو مع التنافي بأن اختلف مفهومهما. فإن علم أن المراد بكليهما بيان الذات حصل التعارض لكن لا وجه للترجيح بمجرد صراحة اللفظ بل الوجه أنه لا بدّ من مرجح معنوي لأحدهما حتى لو رجح ذلك المرجح التجوز أو الاشتراك عمل به أو بيان العارض فلا تعارض لعدم انحصار العارض ليتصور ترجيح.

وحاصل الأمر أنه فسر الذات بعارضين من عوراضها وذلك لا يقتضي إلغاء أحدهما وإن عبر بمنجاز أو مشترك، بل قد يكون هذا أولى معنى كأن يكون أظهر وألزم، وإن لم يعلم شيء من ذلك لم يتجه الحكم بالتعارض مع احتمال إرادة الذات في أحدهما والعارض في الآخر ولا تعارض بينهما كما تقدم. وقد يجاب عن الأول بأن المراد أنه ورد تعريف واحد واحتمل أن يكون بالذاتي وأن يكون بالعرضي فالحمل على الأول أولى وفيه نظر احتماله كلاً منهما فلا يمكن تعيين أحدهما بمجرد الورود اللهم إلا أن يقال الذاتي هو الأصل بل قد يصرح بخلافه تعبير الأحكام بقوله «الثالث أن يكون أحدهما معرفاً بالأمور الذاتية والآخر بالأمور العرضية فالمعرف بالأمور الذاتية أولى الخ» انتهى. وعن الأمرين باختيار أن المراد بأنه سمع تعريفان أحدهما بالذاتي والآخر بالعرضي أي بأن تميز أحدهما عن الآخر بقرينة حالية أو مقالية أو أحدهما بلفظ صريح والآخر بخلافه، وإن اتحد المعنى فيهما أو علمنا اتحاده لكن المراد أنه يقدم الذاتي وذو اللفظ الصريح في التعليم وبيان الأحكام وتعليقها بذلك المعرف إذ الأول تعليم حقيقة الذات وتعليق الأحكام بها كما أن الأولى في ذلك هو استعمال اللفظ الصريح دون غيره. وإنما يرد الإشكال لو أريد التقديم بالنسبة لمجرد علمنا بذلك من كلام الشارع والأخذ منه فإنه بعد العلم بمقصوده من التعريفين لا معنى للتقديم من غير اعتبار أمر آخر كما لا يخفى، وبأن المراد بالتعارض في هذا المقام أعم من أن يرد التعريفان المتعارضان، أو يراد اختراع تعريف يمكن كونه بوجهين مما ذكر بالذاتي والعرضي أو باللفظ الصريح وغيره فيقال: الأولى كونه بالذتي وباللفظ الصريح ففي نحو قولهم «يقدم الأعم المناسب» تصويره بما إذا ورد التعريفان. وفي نحو قولهم «يقدم الذاتي والصريح» يصح تصويره بذلك وبإرادة اختراع التعريف وهذا أنسب بقول الشارح «أما الحدود العقلية كحدود الماهيات وإن كانت كذلك الخ» فتأمّله. ولا ينافي ذلك ما تقدم عن الزركشي وغيره لأنه باعتبار الأغلب أو ما هو الأنسب بهذا المبحث أو ما هو الأصل فيه أو نحو ذلك.

قوله: (كحدود الأحكام) عبر بذلك لأن الحدود السمعية لا تنحصر في حدود الأحكام إذ

فلا يتعلق بها الغرض هنا. **(والذاتي على العرضي)** لأن التعريف بالأول يفيد كنه الحقيقة

حدود الصلاة والصوم ونحوهما من الحدود السمعية وليست من حدود الأحكام بل من حدود متعلقات الأحكام قوله: **(أما الحدود العقلية)** قال شيخنا الشهاب: وصفت بذلك لأن محدودها عقلي. وأقول: لا مانع من أن يقال لأنها تتلقى من العقل كما أن السمعية تتلقى من السمع كما تقدم قوله: **(كحدود الماهيات)** يجوز أن يريد الماهيات الحقيقية وتكون أداة التمثيل إشارة إلى الاعتباريات ماهيات كانت أولاً، ويجوز أن يريد أعم من الماهيات الحقيقية والماهيات الاعتبارية وتكون الأداة إشارة إلى البسائط الاعتبارية بناء على التحقيق أنها لا تسمى ماهيات على أنه يمكن أن يريد ما يشمل الاعتباريات البسائط أيضاً وتكون الأداة إشارة إلى الشخصيات إن جوزنا تعريفها. قال في التلويح: الماهية إما أن يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أو لا. الأولى الماهية الحقيقية أي الثابتة في نفس الأمر ولا بد فيها من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض إذا كانت مركبة. والثانية الماهية الاعتبارية أي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما إذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بإزائها اسماً من غير احتياج الأمور بعضها إلى بعض، ثم ذكر أنه قد يكون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط وأن الحق أنها إنما يقال لها الأمور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية انتهى قوله: **(وإن كانت كذلك)** أي مثل الحدود السمعية في أنه يرجح الاعراف على الأخفى الخ على ما سبقت الإشارة إليه قوله: **(لأن التعريف بالأول يفيد كنه الحقيقة بخلاف الثاني)** شنع عليه الكوراني بعد تعليله بغير ذلك حيث قال: لأنه إما يفيد الكنه في الحد التام أو الاطلاع على الجزء الأخص كما في الحد الناقص والعرضي خالٍ عنهما، وما قيل لأن الأول يفيد الكنه قصور من قائله لأن عبارة المصنف أعم من الحد التام انتهى. وأقول: لا يخفى على المتأمل أن قول المصنف «والذاتي» معناه والذاتي من الحدود ضرورة أنه في تفصيل أحوال الحدود أي والحد الذاتي، وظاهر أنه لا يصدق كون الحد ذاتياً إلا إذا كان كل واحد من أجزائه ذاتياً إذ لو كان بعض أجزائه عرضياً لم يكن حداً ذاتياً ضرورة أن الحد هو المجموع المركب وأن المركب من الذاتي وغير الذاتي غير ذاتي. فقول المصنف «والذاتي» خاص بما يكون كل واحد من أجزائه ذاتياً فهو معنى قول الأحكام الثالث أن يكون أحدهما معرفاً بالأمور الذاتية والآخر بالأمور العرضية، فالمعرف بالأمور الذاتية أولى لأنه مشارك للمعرف بالأمور العرضية في التمييز ومترجح عليه بتصوير معنى المحدود انتهى. وحينئذ فتعليله بما قاله المحقق في غاية الاستقامة والمطابقة والموافقة لما قاله الأئمة ولا قصور فيه بوجه ونسبته فيه إلى القصور هو القصور الذي نشأ من فساد التأمل وعدم التمهل وقصور الاطلاع.

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته الفهم السقيم

فتأمل.

قوله: **(على غيره بتجوز أو اشتراك)** أقول فيه أمور: أحدها إن الظرف متعلق للغير أي

بخلاف الثاني **(والصريح)** من اللفظ على غيره بتجوز أو اشتراك لتطرق الخلل إلى التعريف بالثاني **(والأعم)** على الأخص منه لأن التعريف بالأعم أفيد لكثرة المسمى فيه، وقيل يرجح الأخص أخذ بالمحقق في المحدود **(وموافقة نقل السمع واللغة)** لأن التعريف بما يخالفهما

على غير الصريح أي المغاير للصريح بسبب تجوز أو اشتراك فيه، ثانيها أن عبارة العضد كالسيف الآمدي ما نصه: الأول يرجح الحد بالألفاظ صريحة على ما فيه تجوز واستعارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب انتهى. وزاد السيف الآمدي الملازمة قال: بل بطريق المطابقة أو التضمن انتهى. ولم يتعرض الشارح للاستعارة والغرابة والاضطراب والملازمة، وقد يوجه ذلك بأن الاستعارة داخلة في التجوز لأنها من أفراد كما تقرر في محله والغرابة والاضطراب أي الاختلاف في معناه ما هو مستغني عنهما بما تقدم أنه يقدم الأعرف أي الأشهر الأظهر على الأخفى لأن كلاً من الغريب والمضرب أخفى من مقابله كما لا يخفى. والملازمة إن أريد بها استعمال لفظ الملزوم في لازمه أو بالعكس - فهذا من قبيل التجوز - فهو داخل فيه أو استعمال اللفظ في معناه لينتقل منه إلى لازمه على طريق الكناية بالمعنى السابق في الكتاب، فلا خفاء في أن هذا أخفى بالنسبة لمقابله فيستغني عن هذا بقوله «يرجح الأعرف على الأخفى» فليتأمل. ثالثها أنه تقرر في محله أنه لا يجوز استعمال المجاز ولا المشترك في التعريف إلا مع قرينة واضحة، فإن كان ما ذكروه هنا مفروضاً في استعمالهما بدون القرينة المذكورة فهذا ممتنع فلا يحسن جعل تقديم الصريح عليه من قبيل الترجيح لأن الترجيح فرع التعارض والاستعمال الممتنع لا تقع به المعارضة أو مع القرينة المذكورة، فتقديم الصريح عليه ظاهر لكن التعليل بتطرق الخلل إلى التعريف بالثاني غير ظاهر إذ لا خلل مع وجود القرينة الواضحة، ويجاب باختيار الثاني والقرينة وإن اتضحت قد يطرقها الخفاء أو الاشتباه فلم تكن مانعة من تطرق الخلل.

قوله: **(وموافقة نقل السمع واللغة)** أي على مخالفتهما وفيه أمور: الأول أن الظاهر أن المعنى ويوافقه المنقول عن السمع أي الشرع أو اللغة، وحاصله موافقة المعنى الشرعي أو اللغوي ويدل على أن المعنى ذلك قول الشارح لأن التعريف بما يخالفهما أي السمع واللغة إنما يكون لنقل عنهما أي لنقل اللفظ عن المعنى المقرر فيهما والأصل عدمه. وعبارة العضد: الخامس أن يكون على وفق النقل الشرعي أو اللغوي وتقريراً لوضعهما والآخر يخالف نقلهما فإن الأصل عدم النقل انتهى. وقوله «وتقريراً لوضعهما» تفسير للكون على وفق نقلهما. وعبارة الأحكام: السادس أن يكون أحدهما على وفق النقل السمعي والآخر على خلافه، فالموافق يكون أولى لبعده عن الخلل ولأنه أغلب على الظن انتهى. ثم قال: الثامن أن يكون أحدهما موافقاً للوضع اللغوي والآخر على خلافه أو أنه أقرب إلى موافقته والآخر أبعد، فالموافق أو ما هو أكثر موافقة للوضع اللغوي يكون أولى لأن الأصل إنما هو التقرير دون التغيير لكونه أقرب إلى الفهم وأسرع إلى الانقياد، ولهذا كان التقرير هو الغالب وكان متفقاً عليه بخلاف التغيير فكان أولى. انتهى.

إنما يكون لنقل عنهما والأصل عدمه. **(ورجحان طريق اكتسابه)** أي الحد على الآخر لأن الظن بصحته أقوى من الآخر.

فقوله «أن يكون أحدهما موافقاً للوضع اللغوي» صريح في بيان قولهم موافقة نقل اللغة بموافقة المعنى اللغوي، فكذا قولهم يوافقه نقل السمع بدليل جمعهم بينهما في اختصار كلامه كما في عبارة ابن الحاجب والعضد فإنها اختصار لكلامه. والثاني أنه قد يشكل تصوير المسألة فإنها إن صورت بما لو ورد تعريف واحد ودار الأمر بين حمله على المعنى اللغوي أو الشرعي وحمله على غيرهما فيحمل عليهما لأن الأصل عدم النقل عنهما فهو صحيح في نفسه لكنه مباعد لمثل عبارة الأحكام السابقة. وقوله «أن يكون أحدهما والآخر».

ويجاب بأنه إذا دار الأمر بين الحمل على أحدهما والحمل على غيره كان هناك تعريفان محتملان: أحدهما باعتبار المعنى الموافق لأحدهما، والآخر باعتبار المعنى المخالف له. فقول الأحكام «أن يكون أحدهما والآخر بالنظر إلى ذلك وإن صورت بما لو ورد تعريفان» فإن كان اللفظ فيهما واحداً فكيف يتصور موافقته في أحدهما لأحد الوصفين ومخالفته في الآخر لهما. فإن قيل: يتصور بواسطة القرينة قلنا: هذا لا يناسب التعليل بأن الأصل عدم النقل فتأمله. وإن كان لفظ أحدهما غير لفظ الآخر فإن اتفق معنى اللفظين باعتبار أحد الوصفين أو كليهما أشكل تصور كونه موافقاً لهما أو لأحدهما في أحد التعريفين ومخالفاً لهما في الآخر، وإن اختلف معناهما بذلك الاعتبار فمثل ذلك ليس مما نحن فيه فليتأمل. والثالث أنه سكت عما لو تعارض موافقة نقل السمع وموافقة نقل اللغة وقضية ما تقدم أوائل الكتاب وهو ما ذكره الشارح بقوله الآتي «وتقديم المعنى الشرعي إلى آخره تقديم الأول». فإن قلت: وقضيته أيضاً تقديم موافق العرفي على موافق اللغوي وهو ينافي ما اقتضاه ما هنا إذ مخالفهما يشمل العرفي. قلت: قد يمنع المنافاة بفرض ما هنا فيما إذا كان ثبوت المعنى العرفي المخالف على سبيل الاحتمال وما تقدم فيما إذا كان معلوم الثبوت كما يشعر بذلك التعليل بأن الأصل عدم النقل. والرابع أن في معنى موافق الوضع اللغوي الأقرب إلى موافقته فيقدم على الأبعد منه كما تقدم في كلام الأحكام، وقياسه تقديم الأقرب إلى موافقة السمعي على الأبعد منه، ويبقى ما لو تعارض الأقرب إلى السمعي وموافق اللغوي وفي نظر فليتأمل.

قوله: **(ورجحان طريق اكتسابه)** قال شيخنا الشهاب: عطف على موافقة أي ويرجح رجحان طريق اكتساب الحد على طريق اكتساب الآخر على الحد الآخر. فقول الشارح «على الآخر» متعلق برجحان لا بيرجح المقدر بل متعلق ذاك مقدر وهو قولنا «على الحدّ الآخر» ويجوز أن يجعل قوله «على الآخر» وصفاً للحدّ المرجوح فيتعلق حينئذ بـ«يرجح» لا «برجحان» غير أن الأوّل هو الموافق لعبارة العضد حيث قال في تعداد مرجحات الحدود السابع أن يكون طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر ا هـ. وبالجملة ففي عبارة المتن هنا من الضيق ما لا

(والمرجحات لا تنحصر) لكثرتها جداً **(ومثارها غلبة الظن)** أي قوته **(وسبق كثير)** منها **(فلم نعده)** حذراً من التكرار منه تقديم بعض مفاهيم المخالفة على بعض وبعض ما يخل بالفهم على بعض كالمجاز على الاشتراك، وتقديم المعنى الشرعي على العرفي والعرفي

يخفى ا هـ. قوله: **(والمرجحات لا تنحصر)** قال شيخنا الشهاب: يحتمل أن يريد مطلقاً وأن يريد فيما مرّ ا هـ.[1] قلت: الأوّل هو المتبادر من حذف المعمول ومن قوله: **(ومثارها غلبة الظن)** أي قوته. أقول: قضيته أن أصل الظن لا يكفي هنا وفيه نظر لظهور وجوب العمل بالظن مطلقاً في أمثال هذا المقام فإذا حصل مجرد الظن بوجود مرجح لأحد المتعارضين فما المانع من اعتماده؟ لا يقال إنما اعتبر هذا القيد أعني غلبة الظن أي قوّته لأنه لا يتصوّر التعارض بين الأمرين ما لم يظن من كل منها مدلوله إذ ما لم يظن مدلوله لا يكون معارضاً لغيره، وحينئذ فمن لازم الترجيح زيادة الظن في أحد الجانبين وإلا فلا رجحان، لأنا نقول: هذا ممنوع بل لا يتصوّر حصول ظنين متعارضين إذ حكم الظن بالمتنافيين ممتنع قطعاً، وما ذكره الفقهاء في باب القبلة ونحوها مما يوهم جواز ذلك مؤوّل قطعاً كما بيناه في محله على أن هذا ليس مما نحن فيه فإن متعلق الظن في قوله «ومثارها غلبة الظن» ليس مدلول المتعارضين بل رجحان أحدهما كما هو ظاهر فتأمله قوله: **(وتقديم المعنى الشرعي على العرفي الخ)** قال شيخنا الشهاب: هذا لا يخالف ما مر قريباً من تقديم العلة الحقيقية فالعرفية فالشرعية ا هـ. أقول: لأن معنى هذا أنه إذا احتمل لفظ الشارع المعنى الشرعي وغيره حمل على الشرعي أو المعنى العرفي واللغوي حمل على العرفي، ومعنى ذاك أنه إذا دار التعليل بين الحقيقي وغيره قدم الحقيقي الخ. وظاهر أنه لا تعارض بين هذين المقامين.

قوله: **(وتقديم بعض صور النص الخ)** قال شيخنا الشهاب: قد يقال هذا ذكر قريباً في قوله «وكون مسلكها أقوى» ا هـ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن المراد فيما سبق تقديم بعض المسالك على بعض منها أو أعم من ذلك من تقديم بعض أنواع المسلك الواحد على بعض منها كتقديم النص الصريح على الظاهر من مسلك النص. فعلى الأوّل يكون قول الشارح ثم كما في مراتب النص للتنظير، وعلى الثاني يكون للتمثيل وكل واحد منهما من مسالك العلة والمراد هنا تقديم بعض صور المسلك الواحد على بعض منها كتقديم لعلة كذا على لسبب كذا. فإن قلت: هذا الحمل يدفع الإشكال لكنه محتاج للتوجيه فإن ما تقدّم يمكن تعميمه لتقديم بعض صور النص على بعض فتخصيصه بغير ذلك لا بدّ له من توجيه. قلت: لعل السبب فيه أن تقديم بعض صور النص على بعض غير مبين في كلامهم، فالظاهر عدم إرادته فيما تقدّم، ومما يشعر بذلك أعني أن التقديم المذكور غير مبين في كلامهم أنه لما أشار ابن الحاجب إلى مراتب النص

---

(١) بياض بالأصل.

على اللغوي في خطاب الشارع، وتقديم بعض صور النص من مسالك العلة على بعض. وتقديم بعض صور المناسب على بعض وغير ذلك.

الصريح والإيماء وأراد بالصريح ما يشمل الظاهر عند المصنف وإلى أن كل مرتبة دون ما قبلها بقوله الثاني النص وهو مراتب مثل لعلة كذا أو لسبب كذا أو لأجل أو من أجل أو كي أو إذا ومثل لكذا وإن كان كذا إلى آخره. قال المولى التفتازاني: يعني أن النص صريح وإيماء ولكل منهما مراتب أشار المصنف إلى تفصيلها بإعادة لفظ «مثل»، وبين الشارح وجه كون كل مرتبة دون ما قبلها، ولا يبعد أن يكون بين آحاد كل مرتبة أيضاً تفاوت ا هـ. فلو كان ما ذكر مبيناً في كلامهم لما عبر بقوله «ولا يبعد الخ». كما لا يخفى على أنه قد يقال لا يتبادر من قوله «وكون مسلكها أقوى» إلا تقديم بعض المسالك على بعض دون تقديم بعض أنواعها أو صورها على بعض لكن الحمل على ذلك مع قوله بعد ذلك «وما ثبتت علته بالإجماع فالنص القطعيين الخ» يلزمه تكرار فليتأمل قوله: (**وتقديم بعض صور المناسب**) أي كتقديم الضروري على الحاجي وحفظ الدين على حفظ النفس.

(الاجتهاد) المراد منه الاطلاق وهو الاجتهاد في الفروع **(استفراغ الفقيه الوسع)** بأن يبذل تمام طاقته في النظر في الأدلة **(لتحصيل ظن بحكم)** من حيث إنه فقيه فلا حاجة إلى قول ابن الحاجب شرعي فخرج استفراغ غير الفقيه واستفراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي والظن المحصل هو الفقه المعرف في أوائل الكتاب بالعلم بالأحكام الخ.

الكتاب السابع في الاجتهاد

قوله: **(تمام طاقته)** قال شيخنا الشهاب: والمراد بتمام طاقته تمام مقدوره إذ الوسع بالضم المقدور لا القدرة فلو قال «من النظر» بدل «في النظر» كان أوضح ا هـ. أقول: حاصله أن تمام طاقته هو تمام مقدوره وأنّ المقدور هو نفس النظر فالتعبير بـ«من» ليكون بياناً لتمام طاقته الذي هو تمام مقدوره أوضح من التعبير بـ«في» الموجب لإشكال الظرفية والمحوج إلى التكلف فيها لأن تمام طاقته هو النظر والشيء لا يكون مبذولاً في نفسه. ويجاب بأن تمام الطاقة والمقدور ليس نفس النظر بل ما يتوقف عليه النظر فلا إشكال في الظرفية لأن ما يتوقف عليه الشيء من المقدورات يبذل في حصوله فليتأمل قوله: **(فلا حاجة إلى قول ابن الحاجب شرعي)** قد يقال قضية الاستغناء عنه بقيد الحيثية الاستغناء أيضاً عن قول المصنف «بحكم» بل وعن قوله «لتحصيل ظن» إلا أن يقال إن ذكرهما مع الاستغناء عنهما للتنبيه على أن الحاصل ظن الحكم لا العلم به كما يتوهم فليتأمل والله تعالى أعلم قوله: **(والظن المحصل هو الفقه)** قال شيخنا العلامة: هذ ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب من أن المراد بالعلم في تعريف الفقه هو التهيؤ لا الإدراك، فقوله هنا «مجازاً» منافٍ لذلك أيضاً، وكذا قوله هنا «بمعنى المتهيئ للفقه» يقتضي أن الفقه هو نفس الإدراك لا التهيؤ وهو منافٍ لذلك أيضاً ا هـ. ووافقه في ذلك شيخنا الشهاب. وأقول: ما ذكراه ممنوع بل هو مما يتعجب منه. أما قولهما «هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب الخ» فلما تقرر وصرح به السيد وغيره من أن أسماء العلوم كالفقه تطلق بإزاء كل واحد من معانٍ ثلاثة الملكة المخصوصة والمسائل المخصوصة والتصديق بتلك المسائل، وحينئذ فما صرح به أوائل الكتاب بالنظر إلى المعنى الأوّل لأنه مراد الأئمة ثم بدليل ما قرروه فيه، وما صرح به هنا بالنظر إلى المعنى الثالث لأنه الموافق لقول المصنف «والمجتهد الفقيه». فغاية الأمر أنه حمل الفقه في أحد الموضعين عن واحد من معانيه، وفي الموضع الآخر على واحد آخر من تلك المعاني للمناسبة المقتضية في كل موضع لما ذكر فيه ومجرد ذلك لا منافاة فيه ولا إشكال بوجه على مثله

....

في كلامهم بل مثله في كلامهم كثير شائع كما لا يخفى على من له أدنى ممارسة وتصفح لكلامهم. وقد أشار المولى التفتازاني إلى أن الظاهر أن الفقه هنا بمعنى غير المعنى السابق له أوائل الكتاب حيث قال في جعل العضد التقييد بالفقه احترازاً عن استفراغ غير الفقه ما نصه: الظاهر أنه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد الغزالي والآمدي وغيرهما فإنه لا يصير فقهاً إلا بعد الاجتهاد اللهم إلا أن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الأحكام على ما سبق ا هـ. فتأمله.

لا يقال ينافي ما ذكرته قوله «المعرف في أوائل الكتاب بالعلم بالأحكام الخ» لدلالته على أن التعريفين بمعنى واحد مع أن ذلك لا يصح لظهور أن أحدهما مباين للآخر مما تقرر من أن أحدهما بمعنى الملكة والآخر بمعنى التصديق، وكذا ينافيه قوله «فلو عبر هنا بالظن بالأحكام كان أحسن» لدلالته على أنه أراد التطبيق بين ما هنا وما هناك من التعريفين لأنا نقول: لا نسلم واحداً من المنافاة والدلالة المذكورين أما في الأوّل فلأنه لا يخفى أنا لو قلنا الحيوان الناطق هو الإنسان المعرف بالحيوان الضاحك لم يكن فيه منافاة ولا دلالة على أن الحيوان الناطق والحيوان الضاحك بمعنى واحد، بل حاصله أن الحيوان الناطق معنى للفظ الإنسان كما أن الحيوان الضاحك معنى له، فكذا قوله «والظن المحصل هو الفقه الخ» حاصله أن الظن المذكور معنى للفقه كما أن العلم المذكور معنى له كما تقدّم أوائل الكتاب، بل لو قيل إن قوله «المعرف الخ» يدل على مباينة أحد المعنيين للآخر وإلا لقال هو الفقه كما تقدّم أوّل الكتاب أو نحو ذلك وأسقط قوله «المعرف بكذا» لكان دقيقاً حسناً للمتأمل. فإن قيل: لكن الحصر الذي أفادته هذه الصيغة ينفي أن له معنى آخر قلنا: ممنوع لأن الأظهر في مثل هذه الصيغة أنها الحصر الأوّل في الثاني كما سيأتي قريباً فيكون مفادها حصر الظن المحصل في الفقه دون العكس فلا ينافي أن له معنى آخر فتأمله. وأما الثاني فلأنه أراد التطبيق بينهما بالنسبة لبعض الأجزاء فقط أعني جمع الأحكام لأنه معتبر فيهما وتعريف الظن ليكون فيه تنبيه على أنه المراد من العلم هناك فتأمله، وأما قولهما «فقوله هنا مجازاً منافٍ لذلك أيضاً» فجوابه منع المنافاة لأن الحكم بهذا التجوّز باعتبار تعريف الفقه المراد هنا بمعنى أنه إذا كان الفقه بمعنى الظن المحصل كان قياسه أن يكون الفقيه بمعنى المحصل للظن، فإطلاقه بمعنى المتهيىء لذلك مجاز وهذا لا ينافي أن يكون حقيقة باعتبار معنى آخر. فإن قلت: هلا جعله حقيقة باعتبار ذلك المعنى الآخر؟ ولم اختار مراعاة هذا المعنى المذكور هنا حتى جعله مجازاً باعتباره؟

قلت: يمكن أن يقال لما كان هذا المعنى هو المشار إليه في تعريف الاجتهاد كان مراعاته في المشتق منه المذكور في تعريف الاجتهاد أنسب وأقرب وأبعد عن المنافاة ظاهراً لأن كون الظن هو الفقه يقتضي عدم صدق الفقيه المشتق من الفقه حقيقة قبل حصوله وصدقه حقيقة قبل حصوله يقتضي كون الفقه ليس هو الظن، فإطلاق الفقيه حقيقة باعتبار المعنى الآخر مع الإشارة إلى تعريف الفقه بمعنى الظن بينهما تنافٍ ظاهر، وكأنه لما كان وقوع المجاز المشهور في التعريف أسهل من وقوع المشترك آثره عليه، ولأنه يحتمل أن يكون القائل بهذا التعريف يقصر اصطلاحه

فلو عبر هنا بالظن بالأحكام كان أحسن. والفقيه في التعريف بمعنى المتهيىء للفقه مجازاً

عليه وحينئذ يتعين النظر إلى مقتضاه دون التعريف الآخر على أنه يحتمل أن يكون ذلك على وجه التنزل يعني أن غاية ما يلزم من ملاحظة كون الفقه بمعنى الظن دون المعنى الآخر كون الفقيه مجازاً في التعريف ولا محذور فيه لأنه مجاز شائع. هذا مع أنه يمكن أن يكون مختار الشارح في معنى الفقه ما ذكر هنا دون ما تقدّم أوائل الكتاب، ويكون ما تقدّم إنما ذكره على قول غيره ومثل ذلك كثير الوقوع لهم حتى للمولى التفتازاني في المطول وغيره في مواضع. وأجاب عنه من تأخر عنه كالمحشين لكلامه بما ذكر بعينه. وأما قوله «وكذا قوله هنا بمعنى المتهيىء إلى آخره» فجوابه هو جواب ما قبله بلا تفاوت كما هو ظاهر. لا يقال تجويز كون مختار الشارح ما هنا دون ما هناك يستلزم خروج مالك عن الفقهاء وهو باطل إجماعاً لأنا نقول: الاستلزام ممنوع قطعاً لأنه وإن خرج باعتبار هذا المعنى بخصوصه لا يخرج باعتبار غيره ولا محذور بوجه في عدم صدق اسم الفقيه حقيقة عليه باعتبار بعض معاني الفقه دون بعض، بل باعتبار هذا المعنى بخصوصه مع ملاحظ. ما أشار إليه الشارح من أن المراد جميع الأحكام يستلزم أن لا يصدق اسم الفقيه كالمجتهد بهذا المعنى حقيقة على أحد من المجتهدين إذ حصول ظن جميع الأحكام بالفعل غير حاصل لأحد، وهذا وإن كان قد يستبعد إلا أن الظاهر أنه مما لا بدّ منه فليتأمل قوله: (**فلو عبر هنا بالظن بالأحكام كان أحسن**) فيه أمران: الأوّل قال شيخنا العلامة: التعبير وإن وافق قوله فيما مر «العلم بالأحكام» لكنهما يخالفان ما سيجيء من جواز تجزي الاجتهاد فليتأمل ا هـ. وأقول: دعوى المخالفة ممنوعة منعاً في غاية الجلاء الجواز أن يكون للاجتهاد المطلق معنيين: أحدهما وهو المراد عند الإطلاق ما هنا، والآخر ما يشار إليه فيما سيجيء ويكون هذا التعريف باعتبار المعنى الأوّل والتعريف باعتبار وضع لا يعترض بعدم تناوله أفراد وضع آخر. فإن قيل: يؤيد المخالفة قول المولى سعد الدين في الحواشي «ثم ظاهر كلام القوم أنه لا يتصوّر فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الإطلاق. نعم لو اشترط في الفقه التهيؤ للكل وجوّز الاجتهاد في مسألة دون مسألة تحقق مجتهد ليس بفقيه» ا هـ. قلنا لا تأييد فيه كما هو ظاهر بأدنى تأمل. فإن قلت: سلمنا ذلك لكن أي حامل على حمل التعريف على المعنى الأوّل وهلا حمله على أعم منه؟ قلت: الحامل على ما ذكر أن السياق صريح أو كالصريح فيه، ألا ترى إلى قوله عقب التعريف «والمجتهد الفقيه» فإنه صريح أو كالصريح في إرادة المجتهد بالمعنى المراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الأحكام في الاجتهاد حتى يكون جميعها معتبراً في المجتهد فيصح أن المجتهد هو الفقيه لاعتبار جميع الأحكام فيه لاعتبارها في الفقه كما تقدّم أوّل الكتاب، وقد صرح السيد فيما إذا كان كل من المبتدإ والخبر معرفاً بلام الجنس بأن قصر المبتدإ على الخبر أظهر، وبه يندفع ما عساه أن يقال من أن المقصود حصر الفقيه في المجتهد وذلك لا يستلزم العكس حتى يدل على اعتبار جميع الأحكام في الاجتهاد المراد من هذا

شائعاً ويكون بما يحصله فقيهاً حقيقة ولذا قال المصنف (والمجتهد الفقيه) كما قال فيما تقدّم

التعريف، ويدل على أن الأمور الآتية المشترطة في المجتهد مشترطة في الاجتهاد والمراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الأحكام فيه لأن اشتراط تلك الأمور التي منها معرفة متعلق الأحكام على الاطلاق إنما يتصوّر مع اعتبار ما ذكر. والثاني أن هذا الكلام صريح في اعتبار جميع الأحكام في كل من الاجتهاد والفقه لأنه ذكر أن الأحسن التعبير بالأحكام ليطابق ما تقدّم في أوّل الكتاب، وذكر ثم أن المراد جميع الأحكام وهذا يقتضي أن لا يتحقق واحد من الاجتهاد والفقه لأن الأحكام لا تتناهى وتتزايد بتزايد الأزمان، وما من زمان إلى يوم القيامة إلا ويحدث فيه من الأحكام ما لم يوجد فيما قبله ويكفي في ذلك أنه ما من مجتهد إلا ويحدث قضايا بعد موته لم يحصل له ظن حكمها بل ولا تصوّره فلا يتصوّر ظن جميع الأحكام فلا يتحقق الاجتهاد ولا الفقه ولا المجتهد ولا الفقيه. ويمكن أن يجاب بأنه لا محذور في لزوم عدم تحقق المذكورات بهذا المعنى ويكفي تحققها بمعنى آخر للاجتهاد والفقه وهو التهيؤ للظن المذكور، وكذا تحقق الاجتهاد بمعنى آخر له وهو الظن ولو لبعض الأحكام أخذاً من جواز تجزي الاجتهاد الآتي فليتأمل.

قوله: **(والفقيه في التعريف بمعنى المتهيىء)** قال شيخنا الشهاب: فر بهذا من الاعتراض بأن الفقه لا يشترط في المجتهد ا هـ. قلت: وأقوى منه أنه فرّ من لزوم تحصيل الحاصل ولزوم عدم جامعية التعريف فليتأمل قوله: **(ولذا)** أي لأجل أنه يكون بما يحصله فقيهاً حقيقة. قال المصنف «والمجتهد الفقيه الخ» قال شيخنا العلامة: قد يقال قوله «والمجتهد الفقيه» وعكسه كل من المجتهد والفقيه فيهما مراد به المتهيىء للعلم أي الظن إلى آخره وأقول: حاصله الاعتراض على استدلال الشارح على أن المراد بالفقيه المحصل لا المتهيىء بقوله المصنف «والمجتهد الفقيه». وجه الاعتراض أن قوله المصنف المذكور غاية ما أفاد تساويهما في الصدق وهذا حاصل مع كونهما بمعنى المتهيىء الذي هو معناهما الآخر ولا دلالة في كلام المصنف على ما قاله الشارح. ويمكن أن يجاب بأن المتبادر من قول المصنف «والمجتهد» عقب تعريف الاجتهاد بالاستفراغ المذكور هو والمجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف وهو المجتهد بمعنى المحصل ليرتبط بالتعريف لا بمعنى المتهيىء لأنه حينئذ لا يرتبط بالتعريف بل إرادته إرادة مجهول إذ التعريف لا يفيده ولم يبين له معنى آخر بعد، فظهور كلام المصنف فيما قاله الشارح مما لا خفاء به ومجرد الاحتمال لا أثر له لما استقر واشتهر أنه يجب حمل الكلام على ظاهره مهما أمكن حمله عليه. نعم يرد على هذا الجواب أن ذكر قوله «والمجتهد الفقيه» عقب التعريف وإن كان ظاهراً في إرادة المجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف فهو معارض بأن قوله «وهو البالغ العاقل الخ» خصوصاً نحو قوله فيه «وتفاريع الفقه» أي لا يشترط معرفتها يدل على أن المراد به معنى آخر وهو المتهيىء، ويجاب بمنع المعارضة لأن المراد بهذا بيان شروط تحققه كما أشار إليه الشارح بقوله

نقله عنه في أوائل الكتاب والفقيه المجتهد لأن كلاً منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر ولتحققه شروط ذكرها بقوله (**وهو**) أي المجتهد أو الفقيه من حيث ما يتحقق به (**البالغ**) لأن غيره لم يكمل عقله حتى يعتبر قوله (**العاقل**) لأن غيره لا تمييز له يهتدي به لما يقوله حتى يعتبر (**أي ذو ملكة**) هي الهيئة الراسخة في النفس (**يدرك بها المعلوم**) أي ما من شأنه أن يعلم وهذه الملكة العقل (**وقيل العقل نفس العلم**) أي الادراك ضرورياً كان أو نظرياً (**وقيل ضروريه**) فقط وصدق العاقل على ذي العلم النظري على هذا للعلم الضروري الذي لا ينفك عن الإنسان كعلمه بوجود نفسه كما يصدق لذلك على من لا يتأتى منه النظر كالأبله (**فقيه النفس**) أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام لأن غيره لا يتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد (**وإن أنكر القياس**) فلا يخرج بإنكاره عن فقاهة النفس وقيل يخرج فلا يعتبر قوله (**وثالثها إلا الجلي**) فيخرج بإنكاره لظهور جموده (**العارف بالدليل العقلي**) أي البراءة الأصلية (**والتكليف به**) في الحجية كما تقدم أن استصحاب العدم الأصلي حجة فيتمسك به إلى أن يصرف عنه دليل شرعي (**ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية**) من نحو وتصريف (**وأصولاً وبلاغة**) من معان وبيان (**ومتعلق الأحكام**) بفتح اللام أي ما تتعلق هي

«ولتحققه» أي كل منهما شروط ذكرها بقوله. فإن قلت: أي قرينة من المتن على إرادة ذلك حتى تندفع المعارضة؟ قلت: يمكن أن تجعل القرينة اعتباره نحو البلوغ والعقل لظهور خروج ذلك عن الحقيقة بكل من المعنيين فليتأمل قوله: (**حتى يعتبر قوله**) قال شيخنا الشهاب: الأوضح حتى يصح نظره ا هـ.[1] قوله: (**فلا يخرج بإنكاره عن فقاهة النفس**) إشارة إلى أن هذا مراد المصنف فإنه ربما تفهم عبارته معنى أنه يشترط كونه فقيهاً وإن أنكر القياس أي أن إنكار القياس لا يمنع من هذا الاشتراط. وهذا وإن استلزم أنه لا يخرج بإنكاره عن فقاهة النفس كما هو ظاهر إلا أنه خلاف المراد من أن الخلاف في أنه يخرج بذلك عن فقاهة النفس أولاً لا أن الخلاف في اشتراط كونه فقيهاً وعدمه. وأيضاً فلو كان الخلاف في الاشتراط المذكور كان قوله «وثالثها إلا الجلي» معناه وثالثها يشترط كونه فقيه النفس إلا إن أنكر الجلي فلا يشترط ذلك وهو فاسد منافٍ للمقصود.

قوله: (**لغة الخ**) قال شيخنا الشهاب: هذا وسائر المعطوفات بعده نصب على الظرفية المجازية لا التمييز خلافاً للمحشي وفي كلام الشارح الآتي ما يدل لما قلناه اهـ. وأشار بقوله «كلام الشارح» إلى قوله «الآتي» أي المتوسط في هذه العلوم قوله: (**وأصولا وبلاغة**) قال الكوراني: وعندي ليس بشرط أي معرفة أصول الفقه إذ الشافعي كان مجتهداً ولم يكن هناك العلم مدوّناً، ولو أدرج البلاغة في العربية كان أولى مع أنها ليس شرطاً في المجتهد أيضاً لأن

---

(١) بياض بالأصل.

به بدلالته عليها (من كتاب وسنة وإن لم يحفظ المتون) أي المتوسط في هذه العلوم ليتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد أما علمه بآيات الأحكام وأحاديثها أي مواقعها وإن لم يحفظها فلأنها المستنبط منه، وأما علمه بأصول الفقه فلأنه يعرف به كيفية الاستنباط وغيرها مما يحتاج إليه، وأما علمه بالباقي فلأنه لا يفهم المراد من المستنبط منه إلا به لأنه عربي بليغ (وقال الشيخ الإمام) والد المصنف (هو) أي المجتهد (من هذه العلوم ملكة له وأحاط

جمهور المجتهدين كانوا متبحرين في الاجتهاد مع أنه لم يكن هناك هذا العلم مدوّناً بل كونه ذا طبع مستقيم كاف اهـ. وأقول: أما قوله «وهو عندي ليس بشرط الخ» فهو مبني على توهمه أن المراد بمعرفة علم الأصول معرفته بهذه الاصطلاحات الحادثة على هذا الوجه المدوّن وليس كذلك، بل المراد به معرفة ذات قواعده سواء كانت مدوّنة أو لا وسواء عرفها بالطبع أو بغيره، ولو صح هذا التوهم لزم عدم اشتراط معرفة العربية وغيرها أيضاً فإن مشايخ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا في غاية رفعة الرتبة في الاجتهاد ولم يكن إذ ذاك العربية وغيرها مدوّنة فما أوهن عنديته. وأما قوله «ولو أدرج البلاغة في العربية كان أولى» فهو عندي خطأ للقطع بأن المتبادر عرفاً من العربية ما لا يشمل البلاغة فلو أدرجها فيها فهم خلاف المقصود أو توهم ذلك توهماً في غاية القوّة والاعتبار فكان الأولى ما صنعه المصنف لا ما توهمه هو. وأما قوله مع «أنها ليست شرطاً في المجتهد أيضاً الخ» فجوابه هو ما تقدّم أولاً بلا تفاوت كما هو ظاهر قوله: **(وقال الشيخ الإمام هو من هذه العلوم ملكة له الخ)** فيه أمور: الأوّل أنه يمكن حمل كلامهم على ما قاله لأن التوسط في المذكورات يجامع صيرورتها ملكة له فإن الملكة تتفاوت مراتبها، فإن أراد أعلى مراتب الملكة فيها فهو ممنوع. والثاني أن المتبادر منه أنه مقابل لما قبله مع أنه لا يقابله إذ ما قبله شروط لتحقق المجتهد المفسر بظان الحكم على الوجه المخصوص كما علم مما قرره الشارح والمفهوم من هذا أنه تفسير لحقيقة المجتهد. ويتحصل من هذا التفسير أنه بمعنى المتهيئ لا الظان بالفعل اللهم إلا أن يكون المراد من أنه من هذه العلوم ملكة له أنه يتحقق بكونها ملكة له الخ. والثالث أن الكوراني أشار إلى المناقشة في تخصيص ذلك بالشيخ الإمام حيث قال بعد ذكره. وهذا مأخوذ من كلام الإمام الغزالي. قال في المستصفى: أحد الشرطين في المجتهد أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها ويقدم ما يجب تقديمه، فإن قوله«متمكناً» معناه ذو ملكة له قوّة الأخذ والرد والقبول اهـ. وأقول: هذه مناقشة أو هي من بيت العنكبوت؛ أما أوّلاً فلأن ما زعمه من أن قوله «متمكناً» معناه ذو ملكة إلى آخره ممنوع منعاً لاخفاء فيه، وأي ملازمة بين التمكن المذكور والملكة، أو أيّ توقف لذلك التمكن على تلك الملكة حتى يجب إرادتها منه؟ وأما ثانياً فسلمنا أنه أراد ذلك لكن عبارته محتملة والشيخ الإمام صرح بذلك ونص عليه فاتجه كل الاتجاه تخصيصه بنقل ذلك عنه وهذا مما لا يتشكك فيه عاقل، ولا يخفى كثرة وقوع أمثاله في كلامهم على فاضل. وأما ثالثاً فلأن الاحاطة بمدارك الشرع أعم

بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوّة يفهم بها مقصود الشارع) فلم يكتف بالتوسط في تلك العلوم وضم إليها ما ذكر **(ويعتبر قال الشيخ الإمام)** والد المصنف

من ممارستها بحيث اكتسب القوّة المذكورة والشيخ الإمام صرح بهذا التقييد، فتخصيصه بنقل ذلك عنه في غاية الاتجاه. وأما رابعاً فلأن دعواه أن ذلك مأخوذ من كلام الإمام غير مقبولة إلى إثباتها وهو لم يتعرض لذلك، وغاية ما يصح له أن يكون عبارة الإمام كعبارة الغزالي وقد علمت أنه لا دلالة فيها على ما زعمه فتدبر.

قوله: **(بمعظم قواعد الشرع)** إن أراد بتقييده بالمعظم إخراج غير المعظم عن الاعتبار رأساً ففيه نظر، لأنه قد يقع له من الاحكام ما يتوقف على ذلك الغير فلا يتأتى له العلم به على وجه معتبر وإلا فلا وجه لهذا التقييد مع أنه لا يوافق ما قرره الشارح من اعتبار عموم الأحكام إذ لا يتأتى استخراج عموم الأحكام إلا مع الاحاطة بجميع قواعد الشرع. فإن قيل: هذا النظر غير متوجه مع قوله «ومارسها بحيث اخ» قلنا: إن أراد بفهم مقصود الشارع فهمه في سائر الأحكام فلا نسلم تأتي ذلك مع عدم الإحاطة ببعض قواعد الشرع أو بالنظر لمعظم الأحكام فهذا لا يوافق اعتبار عموم الأحكام كما تقرر. ويمكن أن يختار الأوّل ويلتزم أن الإحاطة بالمعظم وممارستها مما يقدران على تحصيل الباقي قوله: **(وضم إليها ما ذكر)** قال شيخنا الشهاب: أي قوله «وأحاط الخ» ولك أن تقول: هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الأحكام السابق. فإن قيل: هو أعم منه قلنا: سلمنا ولكن الذي يشترط في تحقق المجتهد من ذلك معرفة متعلقات الأحكام لا غير فليتأمّل اهـ. وأقول: لو سلم أن هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الأحكام وأن تلك القواعد ليست مباينة لمتعلق الأحكام الذي هو الآيات والأحاديث الدالة على الأحكام على ما هو الأنسب بقوله «يفهم بها مقصود الشارع» فإنه ظاهر في أن المراد بتلك القواعد غير الآيات والأحاديث المذكورة إذ لا يتجه أن الإحاطة بها وممارستها وسيلة إلى فهم كلام الشارع لأنها كلام الشارع فهي أيضاً محتاجة إلى التوسل في فهمها، وإن الشيخ الإمام لم يخالف غيره باعتبار ما هو أعم من متعلق الأحكام فيكفي في خروج هذا المضموم عن معرفة آيات الأحكام وأحاديثها زيادة اعتبار الممارسة فيه بحيث اكتسب القوة المذكورة.

قوله: **(قال الشيخ الإمام لإيقاع الاجتهاد الخ)** فيه أمران: الأوّل أن القائل أن يقول: لم كانت هذه الأمور معتبرة لإيقاع الاجتهاد لا لتحققه ومعرفة متعلق الأحكام من كتاب وسنة بالعكس كما تقدّم. والثاني أن الكوراني أشار إلى المناقشة في تخصيصه بذلك حيث قال: ونقله عن والده وليس له ذلك خاصة بل ظاهر كلام الإمام والغزالي. قال الإمام في المحصول: ينبغي أن يكون عالماً بمواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلافه والافتاء هو إيقاع الاجتهاد الذي قاله والده اهـ. وأقول: ما أضعف هذه المناقشة ولعمري إنها كالهباء المنثور، وذلك لأنا لا نسلم إن الإفتاء هو إيقاع الاجتهاد بل هو إجابة السائل كما هو في غاية الظهور، وكيف يصح دعواه أن الإفتاء

(لايقاع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه كونه خبيراً بمواقع الإجماع كي لا يخرقه) فإنه إذا لم يكن

في كلام الإمام بمعنى الاجتهاد مع تكرر تعبير الإمام بنحو قوله «إذا أفتى المجتهد مرة بما أدّى اجتهاده إليه الخ» فإن هذا تصريح بأن الإفتاء غير الاجتهاد وحينئذ فيجوز أن يكون الإمام اعتبر ذلك في كونه صفة فيه إذ لو لم يعتبر كذلك لربما أوقع الاجتهاد المخالف له وأجاب بما أدّى إليه فيلزم الإفتاء بخلافه، ولو سلم أنه أراد ما زعمه فعبارته محتملة لإرادة غيره وكان تخصيص من نصص على المقصود وهو الشيخ الإمام أولى، ولو سلم أن عبارته نص فيما زعمه فلا دلالة فيها على أن الاعتبار للإيقاع لا لكونه صفة فيه لأن حاصلها أنه ينبغي ما ذكر ليقع الاحتراز عن إيقاع الاجتهاد مخالفاً له، وهذا لا ينافي أن الاعتبار لنفس كونه صفة فيه لأن اعتباره في نفس كونه صفة له يصحح أن يعلل بالاحتراز عما ذكر لو لم يعتبر في ذلك فقد يقع الاجتهاد بدون الخبرة وذلك قد يؤدّي إلى المخالفة فتأمّله فإنه في غاية الحسن والظهور قوله: (لا لكونه صفة فيه) قال شيخنا الشهاب: الضمير أي في «كونه» عائد على قوله الآتي «كونه خبيراً إلى آخره» اهـ. وسبقه إلى ذلك شيخ الإسلام فقال: قوله «لكونه» أي لكون ما يأتي من كونه خبيراً بالمذكورات، فالضمير عائد على متأخر لفظاً متقدّم رتبة اهـ. ويوافقه قول الشارح الآتي «وبين والد المصنف الخ». وأقول: هذا غير متعين بل يجوز رجوع ضمير «الكونه» للاجتهاد وضمير «فيه» للمجتهد أي اعتبار كونه خبيراً ليس لأجل كون الاجتهاد صفة في المجتهد بمعنى أن قيام صفة الاجتهاد به لا تتوقف على ما ذكر فليتأمّل قوله: (كونه خبيراً بمواقع الإجماع) فيه أمران: الأوّل أنه قد يقال كان ينبغي أن يزيد وبمواقع الخلاف فإنه يحرم عليه إحداث قول آخر فيحتاج إلى معرفة مواقع الخلاف لئلا يقع في مخالفته بإحداث ما ذكر. ويمكن أن يجاب بأن ما ذكره يغني عن هذه الزيادة لأنه إنما يحرم إحداث القول أو التفصيل إن خرقا الإجماع بأن خرجا عن الخلاف الذي في المسألة لأن الخروج عنه مجمع على امتناعه فهذا من افراد مواقع الإجماع فكلامه يشمله. والثاني أن قوله «بمواقع الإجماع» قال شيخ الإسلام: أي في الواقعة المجتهد فيها ويأتي مثله في بقية الشروط الآتية. وعليه فكان ينبغي حذف شرط من قوله «وشرط المتواتر والآحاد» لأنه لم يعتبر لإيقاع الاجتهاد الذي الكلام عليه بل للمجتهد وهو معلوم من قوله «وهو ذو الدرجة الخ» وفيه أمران: الأوّل أن قوله «أي في الواقعة المجتهد فيها» لا يناسب تعبير المصنف «بمواقع الإجماع» لأن مواقعه هي المسائل المجمع عليها ولا معنى لقولنا خبيراً بالمسائل المجمع عليها في المسألة المجتهد فيها، وإن جعل المواقع بمعنى الوقوع صار المعنى أنه يشترط كونه خبيراً بوقوع الإجماع في المسألة المجتهد فيها وهذا غير مشترط، بل يكفي معرفته بأنها غير مجمع عليها. والوجه أن مراد المصنف كونه خبيراً بالمسائل المجمع عليها ولو عند الاجتهاد ولو إجمالاً بأن يعرف أن مسألته ليست منها. والثاني أن قوله «فكان ينبغي حذف شرط الخ» مبني على أن المراد كونه خبيراً بمعنى الشرط فيكون شرطاً للمجتهد ويغني عنه قوله «أصولاً» لتضمن معرفة

خبيراً بمواقعه قد يخرقه بمخالفته وخرقه حرام كما تقدم لا اعتبار به. **(والناسخ والمنسوخ)** لتقدم الأوّل على الثاني فإنه إذا لم يكن خبيراً بهما قد يعكس **(وأسباب النزول)** فإن الخبرة بها ترشد إلى فهم المراد **(وشرط المتواتر والآحاد المحقق لهما)** المذكور في الكتاب الثاني ليقدّم الأوّل على الثاني فإنه إذا لم يكن خبيراً به قد يعكس **(والصحيح والضعيف)** من الحديث ليقدم الأوّل على الثاني فإنه إذا لم يكن خبيراً بهما قد يعكس **(وحال الرواة)** في القبول والرد ليقدم المقبول على المردود فإنه إذا لم يكن خبيراً بذلك قد يعكس وفي نسخة وسير الصحابة ولا حاجة إليه على قول الأكثر بعد التهم كما تقدّم **(ويكفي)** في الخبرة بحال الرواة **(في زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك)** من المحدثين كالإمام أحد والبخاري ومسلم وغيرهم فيعتمد عليهم في التعديل والتجريح لتعذرهما في زماننا إلا بواسطة وهم أولى من غيرهم، فالخبرة بهذه الأمور اعتبروها في المجتهد لما تقدّم. وبين والد المصنف أنها شروط في الاجتهاد لا صفة فيه وهو ظاهر **(ولا يشترط)** في المجتهد **(علم الكلام)** لإمكان الاستنباط لمن يجزم

الأصول معرفة معنى ذلك الشرط لكن هذا ممنوع لجواز أن مراد المصنف كونه خبيراً بوجود ذلك الشرط في ذلك الخبر وهذا لا يتضمنه معرفة الأصول ولا هو شرط للمجتهد بل لإيقاع الاجتهاد وهو ظاهر.

قوله: **(والناسخ والمنسوخ)** قال شيخنا الشهاب: أي بأن هذا ناسخ وهذا منسوخ وإلا فالعلم بحالهما داخل في قوله السابق «أصولاً» اهـ. وبه يندفع ما ذكره في قول الشارح ليقدم الأوّل على الثاني وهو ما نصه: لك أن تقول هذا معلوم من اشتراك معرفة الأصول اهـ. قوله: **(قد يعكس)** قال شيخنا الشهاب: لا يقال أو يعمل بهما لأنا نقول: محل النسخ عند التعارض اهـ. وبه يندفع قوله في حاشية أخرى عند قوله «قد يعكس أو يعمل بهما» اهـ قوله: **(والصحيح والضعيف)** يمكن هنا أن يراد كونه خبيراً بمفهومهما وأن المتحقق فيما هو فيه الأوّل ليعمل به أو الثاني فلا يعمل به لكن هذا قد يؤدّي إلى الاستغناء عن قوله «وحال الرواة» فإن معرفة تحقق أحد الوصفين يستتبع معرفة حال الرواة فليتأمّل قوله: **(ويكفي في الخبرة بحال الرواة)** خص هذا بمعرفة حال الرواة كأنه لأنه المتبادر وإلا فيمكن رجوعه لمعرفة الصحيح والضعيف أيضاً بل ولما قبل ذلك أيضاً فليتأمّل قوله: **(لتعذرهما في زماننا)** قال شيخنا الشهاب: لعل المراد تعذرهما بالنسبةَ لمن مضى دون الأحياء في زماننا فلا يتعذر تعديلهم وتجريحهم قوله: **(وبين والد المصنف الخ)** يمكن حمل كلامهم عليه ويحتمل أن مراد الشيخ الإمام بين مرادهم لا نسبتهم للمخالفة قوله: **(ولا يشترط علم الكلام)** فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: الظاهر أن جملة المتضايقين لقب لأصول الدين وحينئذ ففي كلامه مضاف محذوف أي معرفة علم الكلام فإن كان المضاف إليه هو اللقب فقط فلا حذف اهـ. والثاني قال الكوراني: وهذا مأخوذ من كلام الغزالي وهو مبني على جواز التقليد في العقائد وهذا ليس بصحيح اهـ. وأقول: دعواه عدم صحته من

بعقيدة الإسلام تقليداً. (و) لا (تفاريع الفقه) لأنها إنما تمكن بعد الاجتهاد فكيف تشترط

غير سند يذكره مما لا يلتفت إليها وكيف وقد مشى على ذلك غير الغزالي أيضاً، ووجهوه بما هو حسن ظاهر. قال الإمام في المحصول: وقد ظهر مما ذكرنا أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه وأما سائر العلوم فغير مهمة في ذلك، أما الكلام فغير معتبر لأنا لو فرضنا إنساناً جازماً بالإسلام تقليداً لأمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام اهـ. فتأمل حسن هذا التوجيه ومتانته وظاهره أن هذا غير مبني على جواز التقليد، وقد يدل على ذلك ما سيأتي في مسألة التقليد في أصول الدين أن الذي رجحه الإمام امتناع التقليد ووجوب النظر ولم يزد في المستصفى على قوله «إن الكلام لا حاجة إليه» ولم يتعرّض لبناء ذلك على جواز التقليد. فإن أشار الكوراني بقوله «وليس هذا بصحيح» إلى جواز التقليد فلا التفات إليه لما سيأتي من أن التحقيق جوازه. ولو سلم قلنا أن نمنع بناء التوجيه على ذلك وإن أشار به إلى عدم اشتراط الكلام فليس بصحيح بل هو ظاهر متجه كما علم من هذا التوجيه فليتأمّل.

قوله: (ولا تفاريع الفقه) قال الكوراني: والمراد بها المسائل الفرعية التي استخرجها غيره فلا دور كما توهم اهـ. وقال شيخنا الشهاب: انظر كيف هذا مع قولهم الفقيه هو العالم بالأحكام أي المتهيئ إذ كيف يوجد الفقيه بدون اتصافه بذلك اللهمّ إلا أن يريد المعرفة بالفعل اهـ. وأقول: أما ما قاله الكوراني فكأنه قصد به رد ما في الزركشي وما أشار إليه الشارح المحقق لمزيد انحرافه منهما وعصبيته عليهما إلا أن هذا الذي قاله باطل مخالف لكلام الأئمة فلا اعتبار به ولا التفات إليه، والموافق لكلام الأئمة ما في الزركشي وأشار إليه الشارح المحقق. قال حجة الإسلام في المستصفى: وكيف يحتاج إلى تفاريع الفقه وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد فيكون شرطاً في منصب الاجتهاد وتقدّم الاجتهاد عليه شرط. نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضاً اهـ. فتأمّل قوله «وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها» إلى أن قال «فيكون شرطاً في منصب الاجتهاد الخ» أي وهو دور وفي الحصول للإمام ما نصه: وأما تفاريع الفقه فلا حاجة إليها لأن هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطاً فيه اهـ؟ وعبارة المنهاج للقاضي البيضاوي «ولا حاجة إلى الكلام والفقه لأنه نتيجته» اهـ. قال المصنف في شرحه: ولا حاجة أيضاً إلى تفاريع الفقه وكيف يحتاج إليها والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم فيها، فإذا كان الاجتهاد نتيجة فلو شرط فيه لزم الدور. ونقل اشتراط الفقه عن الأستاذ أبي اسحق ولعله أراد ممارسة الفقه فقال: إنما يحصل الاجتهاد في زماننا وساق ما تقدّم عن الغزالي فانظر قوله فلو شرط فيه لزوم الدور شرحاً لقول المنهاج لأنه نتيجته، وقوله «ولعله أراد الخ» فإن ذلك كله صريح في أن الكلام في تفاريع الفقه التي يولدها المجتهدون وأن صورة

فيه (و) لا (**الذكورة والحرية**) لجواز أن يكون لبعض النساء قوّة الاجتهاد وإن كنّ ناقصات عقل عن الرجال. وكذا لبعض العبيد بأن ينظر حالة التفرّغ عن خدمة السيد (**وكذا العدالة** لا تشترط فيه (**على الأصح**) لجواز أن يكون للفاسق قوّة الاجتهاد وقيل يشترط ليعتمد على قوله (**وليبحث عن المعارض**) كالمخصص والمقيد والناسخ (و) عن (**اللفظ هل معه قرينة** تصرفه عن ظاهره أي عن القرينة الصارفة ليسلم ما يستنبطه عن تطرّق الخدش إليه لو لم يبحث، وهذا أولى لا واجب ليوافق ما تقدّم من أنه يتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص على الأصح ومن حكاية هذا الخلاف في البحث عن صارف صيغة أفعل عن الوجوب إلى غيره، وحكاه بعضهم في كل معارض (**ودونه**) أي دون المجتهد المتقدّم وهو المجتهد المطلق (**مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه**) التي يبديها (**على نصوص**

المسألة أنه لا يشترط في المجتهد تفريعه تفاريع الفقه وبذلك يظهر بطلان ما توهمه الكوراني وأنه قلد في القضية مجرّد العصبية من غير رجوع إلى منقول ولا تمسك بمعقول. وأمّا ما قاله شيخنا فجوابه قوله «اللهمّ ألا أن يريد الخ» فإن هذا هو مرادهم هنا بلا شبهة كما يصرّح بذلك دليلهم وبالله التوفيق قوله: (**لأنها إنما تمكن بعد الاجتهاد**) قال شيخنا العلامة: لو قال «لا تحصل» كان أظهر إذ المتوقف على الاجتهاد هو الحصول لا الإمكان اهـ. وأقول: غاب عن الشيخ ما قرّروه أن الإمكان إمكانان: ذاتي ووقوعي. فما ذكره هو الذاتي وما ذكره الشارح هو الوقوعي فلا إشكال بوجه، وإنما نشأ الإشكال من اشتباه أحدهما بالآخر وعدم ملاحظة الفرق بينهما مع أنه قد كثر في كلامهم التنبيه عليهما في مظانِ الحاجة إليه حتى كأنه لما قالِ في شرح ايساغوجي حيث جعلت تعريفات الكليات رسوماً وكون هذه التعريفات رسوماً بناء على إمكان أن يكون لها ماهيات وراء تلك المفهومات قال بعض المحشين عليه: المراد من هذا الإمكان الوقوعي لا الإمكان الذاتي. فحاصل الكلام وكون هذه التعريفات لها رسوماً بناء على وقوع الحدود لها فحد النوع إلى أن قال: ولا يرد عليه قوله إلا أن المناسب حينئذ ذكر التعريف الذي هو أعم لأن منشأه حمل الإمكان على التجويز العقلي فإذا انهدم المنشأ فقد اندفع الاعتراض فليتأمل حق التأمّل اهـ. على أنه يمكن أن يجاب أيضاً بالتزام استحالة حصولها عادة قبل الاجتهاد كما لا يخفى فليتأمّل فيكون مبنى الاعتراض ملاحظة الإمكان العقلي.

قوله: (**بأن ينظر حالة التفرّغ عن خدمة السيد**) قال شيخنا العلامة: تصوير لماهية قوّة الاجتهاد وهو إنما يصلح كونه تصويراً لماهية الاجتهاد أي الاستفراغ لا للقوّة التي هي الملكة بمعنى التهيؤ اهـ. وأقول: مبنى هذا الاعتراض على أن المراد النظر لاستنباط الاحكام وهو ممنوع، بل المراد النظر في الآلات المحصلة لقوّة الاجتهاد كما يصرّح بذلك كون الكلام في شروط الاجتهاد وما يحققه قوله: (**ودونه مجتهد المذهب**) مبتدأ وخبر على التقديم والتأخير فلا يرد أن «دون» ظرف لا يتصرّف في المشهور فلا يصح وقوعه مبتدأ قوله: (**من تخريج الوجوه**) هي

إمامه) في المسائل **(ودونه)** أي دون مجتهد المذهب **(مجتهد الفتيا وهو المتبحر)** في مذهب إمامه **(المتمكن من ترجيح قول)** له **(على آخر)** أطلقهما **(والصحيح جواز تجزي الاجتهاد)** بأن يحصل لبعض الناس قوّة الاجتهاد في بعض الأبواب كالفرائض بأن يعلم أدلته باستقراء منه أو من مجتهد كامل وينظر فيها، وقول المانع يحتمل أن يكون فيما لم يعلمه من الأدلة معارض لما علمه بخلاف من أحاط بالكل ونظر فيه بعيد جداً **(و)** الصحيح **(جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم ووقوعه)** لقوله تعالى ﴿ما كان النبيّ أن تكون له أسرى حتى

الأحكام التي يبديها على نصوص إمامه، ومعنى تخريج الوجوه على النصوص استنباطها منها كأن يقيس ما سكت عنه على ما نص عليه لوجود معنى ما نص عليه فيما سكت عنه سواء نص أمامه على ذلك المعنى أو استنبطه هو من كلامه أو يستخرج حكم المسكوت عنه من دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة قرّرها. ويرد عليه أن أصحاب الوجوه كما يعلم من تتبع أحوالهم قد يستنبطونها من نصوص الشارع لكن يتقيدون في استنباطهم منها بالجري على طريقة إمامهم في الاستدلال ومراعاة قواعده وشروطه فيه، وبهذا يفارقون المجتهد المطلق فإنه لا يتقيد بطريق غيره ولا بمراعاة قواعده وشروطه فيه اللهمّ إلا أن يريد بنصوص إمامه ما يشمل قواعده وشروطه في الاستدلال ويتخريج الوجوه على نصوص إمامه بالنسبة لهذا القسم استنباطها من الأدلة مع الجري على نصوص الإمام في الاستدلال أي قواعده وشروطة عنده ولا يخفى أنه تكلف قوله: **(المتمكن من ترجيح قول له على آخر)** أي أو وجه للأصحاب على آخر وتركه للزومه لما ذكره لأن من تمكن من الترجيح في الأقوال يمكن من الترجيح في الأوجه وفيه أمران: الأوّل أن مجتهد الفتوى قد يستنبط من نصوص الإمام بل ومن الأدلة على قواعد الإمام كما معلوم من تتبع أحوال من عدّوهم من مجتهدي الفتيا كالنووي، بل قد يقع ذلك لمن هو دون مجتهد الفتيا كما يعلم من أحوال المتأخرين. ويجاب بأن الاجتهاد المذهبي قد يتجزأ فربما حصل لمجتهد الفتيا أو من دونه في بعض المسائل كما أن الاجتهاد في الفتيا قد يتجزأ فيحصل لمن هو دون مجتهد الفتيا في بعض المسائل. والثاني أن السيوطي قال ما نصه: ولم يذكر في جمع الجوامع مرتبة بعد ذلك. وقد ذكر في شرح المهذب مرتبة رابعة وهو أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه وما لا يجده منقولاً إن وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر أنه لا فرق جاز الحاقه به والفتوى به، وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط ممهد في المذهب، وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى فيه إلا أنه يبعد كما قال إمام الحرمين أن تقع مسألة لم ينص عليها في المذهب ولا هي في معنى المنصوص ولا مندرجة تحت ضابط، وشرط كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه اهـ. وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء اهـ.

قوله: **(والصحيح جواز الاجتهاد للنبي ﷺ الخ)** فيه أمور: الأول أن الجواز مذهب

يثخن في الأرض﴾[الأنفال: ٦٧] ﴿عفا الله عنك لم أذنب لهم﴾[التوبة: ٤٣] عوتب على استبقاء أسرى بدر بالفداء وعلى الإذن لمن ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك، ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاده. وقيل يمتنع له لقدرته على اليقين بالتلقي من الوحي بأن ينتظره والقادر على اليقين في الحكم لا يجوز له الاجتهاد فيه جزماً ورد بأن إنزال الوحي ليس في قدرته **(وثالثها)** الجواز والوقوع **(في الآراء والحروب فقط)** أي والمنع من غيرها جمعاً بين الأدلة السابقة **(والصواب أن اجتهاده عليه)** أفضل الصلاة والسلام **(لا يخطىء)** تنزيهاً لمنصب النبوّة عن الخطأ في الاجتهاد وقيل قد يخطىء ولكن ينبه عليه سريعاً لما تقدّم في الآيتين، ولبشاعة هذا القول عبر المصنف بالصواب **(والأصح أن**

الجمهور. وقال الواحدي في البسيط: إنه مذهب الشافعي وعداه إلى سائر الأنبياء ذكر ذلك الزركشي. والثاني أن القرافي ادّعى أن محل الخلاف في الفتاوى وأن الأقضية يتجوز فيها غير نزاع ا هـ. وقد يفرق بأنّ القضاء غالباً يترتب على النزاع والخصومة والشارع ناظر إلى المبادرة إلى فصل ذلك بقدر الإمكان. والثالث قال الإسنوي قال الغزالي: وإذا اجتهد النبي ﷺ فقاس فرعاً على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع فإنه صار أصلاً بالنص قال: وكذا لو اجتمعت الأمّة عليه ا هـ. قوله: **(لقوله تعالى ﴿ما كان لنبيّ﴾ الخ)** اقتصر على الاستدلال على الوقوع لأن إثباته يستلزم إثبات الجواز ولا عكس قوله: **(وقيل يمتنع له لقدرته على اليقين بالتلقي من الوحي)** قال شيخنا العلامة: ظاهره انحصار سبب اليقين في التلقي من الوحي وسيأتي أن الصواب في اجتهاده أنه لا يخطىء فيكون الاجتهاد أيضاً سبب اليقين فلا يتم الدليل على منع الاجتهاد ا هـ. وأقول: ما أورده على هذا القيل من عدم التمام يتوقف على أثبات كون هذا القائل من القائلين بأنه لا يخطىء أو إثبات عدم الخطا بالدليل القطعي ولم يأت الشيخ بواحد منهما فتأمّل قوله: **(ورد بأنّ انزال الوحي ليس في قدرته)** أقول قال بعضهم: ولو سلمنا وجودها أي القدرة على اليقين فلم قلتم إن القادر على اليقين يحرم عليه الاجتهاد والأصح جواز الاجتهاد فيما إذا شك في نجاسة أحد الإناءين ومعه ماء طاهر بيقين إلى غيره ذلك من المسائل المعروفة في الفقه ا هـ. فإن قيل: يشكل على ذلك أن القبلة لا يجوز الاجتهاد فيها مع القدرة على اليقين قلنا: هذا بإطلاقه ممنوع فإنه يجوز الاجتهاد لمن في نحو دور مكة مع القدرة على اليقين بنحو الخروج لمشاهدة الكعبة، وإنما يمتنع الاجتهاد على المتمكن من اليقين بسهولة كمن بالمسجد الحرام مع نحو ظلمة ولو تصوّر مثل ذلك لمنعنا الاجتهاد أيضاً فليتأمّل.

قوله: **(والصواب أن اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لا يخطىء ثم قول الشارح وقيل قد يخطىء ولكن ينبه عليه سريعاً)** أقول: لم يتعرّض لغيره من الأنبياء هنا أيضاً، والمتجه عندي امتناع الخطأ على غيره من الأنبياء أما مطلقاً أو من غير تنبيه عليه سريعاً. وأما تجويزه عليهم من غير تنبيه عليه ففيه نظر ظاهر وإن صرّح به قوله في شرح الروض في باب النكاح في بحث

الاجتهاد جائز في عصره) صلى الله عليه وسلم وقيل لا للقدرة على اليقين في الحكم بتلقيه منه، واعترض بأنه لو كان عنده وحي في ذلك لبلغه للناس.

الخصائص ما نصه: وكان لا يجوز عليه الخطأ إذ ليس بعده نبي يستدرك خطأه بخلاف غيره من الأنبياء ا هـ. ونقله السيوطي عن ابن أبي هريرة والماوردي فقال في مختصر الخصائص في الباب الأوّل المعقود للخصائص التي اختص بها عن جميع الأنبياء ما نصه: ولا يجوز عليه الخطأ. عد هذه ابن أبي هريرة والماوردي ا هـ. والوجه ما قلناه لأن الخطأ من غير تنبيه نقص لا يليق بمنصب النبوّة وقد استدلوا على امتناعه في حق النبي ﷺ بأنّ تجويزه عليه غض من منصبه وبأنّ اجتهاده تشريع للأحكام جارياً مجرى إبلاغ الشرع وتشريعه، فكما لا يجوز عليه الخطأ في ذلك فكذا فيما نحن فيه، وهذا كله موجود في حق غيره من الأنبياء عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام، فلا يصح أن يكون مقتضياً للمنع في حقه دون غيره منهم غاية الأمر أنه يمكن أن يلتزم الامتناع في حقه عليه أفضل الصلاة والسلام والجواز مع التنبيه في حقهم عليهم أفضل الصلاة والسلام لمزيته عليهم. وأما الفرق السابق عن شرح الروض فلا يفيد إذ وجود من يستدرك الخطأ لا يدفع نقيصته بل يؤكدها، ولا يدفع محذور لزوم تشريع الخطأ والاتباع فيه قبل حصول الاستدراك ومخالفة ابن أبي هريرة والماوردي في أمثال ذلك مما لا يصدّ عنه نقل ولا عقل فليتأمّل قوله: **(لما تقدّم في الآيتين)** أقول: أجاب المصنف عن الآيتين بما كان يظهر فللّه الحمد. فقال في جواب الأولى: وأما أساري بدر وقوله تعالى ﴿ما كان لنبيّ أن يكون له أسري﴾ [الأنفال: ٦٧] الآيتين. فقد اشتملتا على ما خص به ﷺ وبيان عظيم فضله من بين سائر الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم والمعنى واللّه أعلم. ما كان هذا لنبيّ غيرك وقوله «تريدون عرض الدنيا» المعنى به من أراد ذلك من الصحابة تحريضاً لهم على تعظيم جانب الأجر والفوز بالشهادة ا هـ. وقال في جواب الثانية: لا دلالة فيها لوجوه منها: أنه ﷺ كان مخيراً في الإذن وعدمه صرّح بذلك غير واحد من الأئمة فما ارتكب إلا صواباً ﷺ قال الله تعالى ﴿فأذن لمن شئت منهم﴾[النور: ٦٢] فما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من سرهم أنه لم يأذن لهم لقعدوا فكان ذلك من كرامته عند ربه سبحانه وتعالى.

قوله: **(واعترض بأنه لو كان عنده وحي في ذلك لبلغه للناس)** قال شيخنا العلامة: يرد هذا الاعتراض بأنّ اجتهاده ﷺ الصواب فيه أنه لا يخطىء فالحكم الحاصل باجتهاده متيقن فلا ينحصر سبب اليقين في التلقي من الوحي بل في تلقي الحكم منه ﷺ بوحي أو اجتهاد منه ا هـ. وأقول: إن أراد بالحكم الحاصل باجتهاده وأدّاه إلى الحكم فلا يخفى ضعف هذا الرد ومما يرده أمران: الأوّل أنه يجوز أنهم أرادوا بالوحي هنا ما يشمل الحكم الاجتهادي فقد عدّوه من الوحي ولهذا قال العضد كغيره جواباً عن احتياج منكري اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام بقوله تعالى ﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: ٣ـ ٤] فإنه ظاهر في

(وثالثها) جائز **(بإذنه صريحاً قيل أو غير صريح)** بأن سكت عمن سأل عنه أو وقع منه فإن لم يأذن فلا **(ورابعها)** جائز **(للبعيد)** عنه دون القريب لسهولة مراجعته **(وخامسها)** جائز **(للولاة)** حفظاً لمنصبهم عن استنقاص الرعية لهم لو لم يجز لهم بأن يراجعوا النبيّ صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم (و) الأصح على الجواز **(أنه وقع)** وقيل لا **(وثالثها لم يقع للحاضر)** في قطره عليه الصلاة والسلام بخلاف غيره **(ورابعها الوقف)** عن القول بالوقوع وعدمه واستدل على الوقوع بأنه صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فقال: تقتل مقاتلهم وتسبي ذريتهم فقال صلى الله عليه وسلم: لقد

العموم وأنّ كل ما نطق به فهو وحي وذلك ينفي الاجتهاد ما نصه: الجواب أن الظاهر رد ما كانوا يقولون في القرآن فيختص بما بلغه وينتفي العموم، ولئن سلمنا أي العموم فلا نسلم أنه أي العموم ينفي الاجتهاد لأنه إذا كان متعبداً بالاجتهاد بالوحي لم يكن أي الحكم الحاصل بالاجتهاد نطقاً عن الهوى بل كان أي ذلك الحكم قولاً عن الوحي ا هـ. والثاني سلمنا أنهم لم يردوا بالوحي هنا ما يشمل الحكم الاجتهادي لكنه في معناه وإنما لم يتعرّضوا لذلك لظهوره فالحكم مطلقاً سواء كان بمحض الوحي أو بالوحي بواسطة الاجتهاد لو كان عنده لبلغه. وإن أراد بالحكم الاجتهادي ما يمكن أن يحصل بالاجتهاد بأن يسألوه فيجتهد ثم يخبرهم بما أدّى إليه اجتهاده فهذا حسن طال ما خطر بالبال. ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما لم يكن الحكم متحققاً في الحال بل وغير موثوق بحصوله فيما بعد باجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لجواز أن لا يؤدّيه اجتهاده إلى شيء لم يكن مانعاً من الاجتهاد لعدم القدرة على اليقين في الحال وقد عهد في الشرع الاكتفاء بالفقد في الحال مع القدرة في المآل كما لو عدم الماء في الحال فإنه يجوز له التيمم ولا يجب انتظاره وإن تيقن حصوله فيما بعد لو انتظره اكتفاء بعدم حصوله في الحال، وكما لو كان في مكان لا يطلع منه على الكعبة جاز له الاجتهاد فيها ولا يجب الصبر إلى خروجه منه وإن كان لو خرج منه لاطلع عليها لعدم وجود اليقين في الحال، ومما يؤيد ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يحكم بقول الشهود مع أنه لا يفيد إلا بالظن ولهذا قال «إنكم لتختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض»[1] مع إمكان اليقين بانتظار الوحي في ذلك، نعم قد يشكل الحال في البعيد الذي لا يطلع عن قرب على ما بلغه من الوحي فليتأمل قوله: **(وثالثها جائز بإذنه الخ)** قد يفهم من مقابلة هذا للثاني إن الثاني يمنع عند الإذن أيضاً وليس كذلك كما هو ظاهر لأن أحداً لا يسعه القول بالمنع من شيء مع إذن الشارع فيه، فالثالث في الحقيقة لا يقابل الثاني بل يوافقه وإنما يقابل ما عداه. وإنما حكى المصنف

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأحكام باب ٢٠. كتاب الحيل باب ١٠. مسلم في كتاب الأقضية حديث ٤. أبو داود في كتاب الأقضية باب ٧. الترمذي في كتاب الأحكام باب ١١. الموطأ في كتاب الأقضية حديث ١. أحمد في مسنده (٢٠٣/٦، ٢٩٠).

حكمت عليهم بحكم الله» رواه الشيخان وهو ظاهر في أن حكمه عن اجتهاده **(مسئلة المصيب)** من المختلفين **(في العقليات واحد)** وهو من صادف الحق فيها لتعينه في الواقع كحدوث العالم وثبوت الباري وصفاته وبعثة الرسل **(ونافي الإسلام)** كله أو بعضه كنا في

الخلاف على هذا الوجه لأن الثاني أطلق المنع ولم يتعرّض للتفصيل كما تعرّض له الثالث فحكاه على وجه الإطلاق لأنه الواقع منه وإن لزمه القول بالتفصيل الثالث.

قوله: **(مسألة المصيب من المختلفين)** أقول: إنما عبر بالمختلفين دون المجتهدين إشارة إلى أنه لا اجتهاد بالمعنى المشهور في الأصول المعرّف أوّل الكتاب في العقليات. وأيضاً إنما يكون المصيب من المجتهدين واحداً إذا اختلفوا لا مطلقاً لأنهم إذا لم يختلفوا لم يكن المصيب واحداً فلا بد من التقييد بالاختلاف. بقي أن لقائل أن يقول: قد لا يصيب واحد من المختلفين في العقليات بأن يخطىء الجميع فإن الخطأ في العقليات ممكن كما تقرّر في محله كما أنه يمكن أن يخطىء جميع المختلفين الحق فكيف جزم بإصابة البعض إلا أن يقال: المراد نفي أن يكون الجميع مصيباً ردّاً على من زعم ذلك فليتأمّل قوله: **(في العقليات)** قال الكمال: هي ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم وما ذكر معه في الشرح. أقول: هي بهذا المعنى صادقة بما يمكن حصولها بالسمع ولما اعترض العضد قول العنبري أن كل مجتهد في العقليات مصيب بأنه إن أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فخروج عن المعقول، وإن أراد نفي الإثم فمحتمل عقلاً ولنا في نفيه الإجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم وعلى أنهم من أهل النار لا يفرقون بين معاند ومجتهد، بل يقطعون بأنهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد اهـ. قال السعد: قوله «فإن أراد الخ» لا يقال أراد أن حكم الله في حقه ما أدّى إليه اجتهاده لأنا نقول: الكلام في العقليات التي لا دخل فيها لوضع الشارع ككون العالم قديماً أو حادثاً وكون الصانع ممكن الرؤية أو ممتنعها اهـ. فقوله «وكون الصانع الخ» يدل على أنها تشمل ما يمكن إثباته بالسمع قوله: **(ونافي الإسلام كله أو بعضه)** قال شيخنا العلامة: فيه بحث إذ البعض صادق بالأعمال الفرعية لأن الإسلام كما سيجيء هو الأعمال قولية أو فعلية، والأعمال الفرعية منها ما هو معلوم من الدين بالضرورة كالأركان الأربعة، ومنها ما هو اجتهادي وهذا في ثبوت الخطأ فيه خلاف ولا خلاف في انتفاء كفره ولا إثم فيه اهـ. ويوافقه قول الكمال «وهذه المسألة أعم مما صدّرت به المسألة فإن نافي الإسلام يعم نافي ما يثبت من قواعده بدليل العقل مع دليل السمع كنا في توحد الباري تعالى بالقدم بأن أثبت القدم للأفلاك ونحوها، ونافي ما يثبت بدليل السمع وحده كنا في الحشر والجزاء ووجوب الصلاة وتحريم الزنا ونحوها مما علم كونه من الدين ضرورة» إلى آخر كلامه. وأقول: جوابه أن ليس المراد بالإسلام في هذا المقام ما سيأتي الذي هو الأعمال بل المراد به هنا الإيمان بدليل تمثيل الشارح لبعضه ببعثة محمد ﷺ ضرورة أنها ليست من جملة

بعثة محمد صلى الله عليه وسلم **(مخطىء آثم كافر)** لأنه لم يصادف الحق **(وقال الجاحظ والعنبري لا يأثم المجتهد)** في العقليات المخطئ فيها للاجتهاد **(قيل مطلقاً وقيل إن كان مسلماً)** فهو عندهما مخطىء غير آثم **(وقيل زاد العنبري)** على نفي الإثم **(كل)** من المجتهدين

الأعمال التي هي مسمى الإسلام كما لا يخفى، وإطلاق الإسلام بمعنى الإيمان غير عزيز ولكل مقام مقال. ولو سلم فما ذكره المصنف هنا معلوم التخصيص بما ذكره في خاتمة كتاب الإجماع، فحاصل ما هنا مع ما هناك عام وخاص أو مطلق ومقيد ولا إشكال فيهما بوجه ولا في أن أحدهما محمول على الآخر.

قوله: **(مخطىء آثم كافر)** زاد ابن الحاجب اجتهد أو لم يجتهد ا هـ. وهو معلوم من إطلاق المصنف مع حكاية ما بعده. قال السعد: لم يقتصر على الكفر ليتأتى ذكر خلاف العنبري في الخطأ والجاحظ في الإثم. وعمم الحكم بقوله «سواء اجتهد أم لا» ليتأتى ذكر خلاف الجاحظ في الإثم على تقدير الاجتهاد ا هـ. وبه يعلم وجه عدم اقتصار المصنف على الكفر وأن قوله «وقال الجاحظ والعنبري الخ» مقابل قوله «ونافي الإسلام مخطئ آثم كافر» وإن كان قولهما مفروضاً في المجتهد في العقليات كما صرّح به الشارح والكلام في نفي الإسلام أعم مما ثبت من قواعده بالعقل ومما ثبت منها بالسمع لأن ذلك لا ينافي المقابلة باعتبار قسم العقليات. وإنما حمل الشارح كلامهما في المجتهد في العقليات لأنّ كلامهما في ذلك كما هو مصرّح بفرضه في ذلك في المبسوطات. ولقائل أن يقول: هذا لا يقتضي قصر كلامهما هنا على ذلك بل يمكن التعميم وهو أقعد في المقابلة وهما إذا نفيا الإثم عن المجتهد في العقليات فنفيه عن المجتهد في غيرها أولى، وكذلك إذا صوّب العنبري الاجتهاد فيها ففي غيرها أولى قول قوله: **(الشارح لأنه لم يصادف الحق)** أي وعدم مصادفة الحق لا تكون عذراً في القطعيات. قال السعد قال حجة الإسلام: النظريات قطعية وظنية، والقطعية كلامية وأصولية وفقهية. ونعني بالكلامية ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم وإثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك. والحق فيها واحد والمخطئ آثم فإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان باللّه ورسوله فكافر وإلا فآثم مخطىء مبتدع كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن وإرادة الكائنات ولا يلزم الكفر. وأما الأصولية كمثل حجية الإجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلته قطعية فالمخالف فيها آثم مخطئ. وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب ولك ما علم قطعاً من دين الله تعالى فالحق فيها واحد والمخالف آثم. فإن أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر، وإن علم بطريق النظر كحجية الإجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالإجماع فآثم مخطئ لا كافر ا هـ. هذا ما نقله السعد قوله: **(وقيل إن كان مسلماً)** فيه أمران: الأوّل أنه قد يستشكل كونه مسلماً مع

فيها (مصيب) وقد حكي الإجماع على خلاف قولهما قبل ظهورهما (أما مسئلة التي لا قاطع فيها) من مسائل الفقه (فقال الشيخ) أبو الحسن الأشعري (والقاضي) أبو بكر الباقلاني (وأبو يوسف ومحمد) صاحبا أبي حنيفة (وابن سريج كل مجتهد) فيها (مصيب ثم قال

فرض أنه نفي الإسلام أو بعضه، ويمكن أن يجاب بأنّ المراد بقوله «إن كان مسلماً» إن كان منتمياً للإسلام كما سيأتي في عبارة السعد. والثاني أن هذا صريح في أنّ الصحيح أن محل النزاع أعم من الكافر الصريح والمنتمي إلى الإسلام لكن ذكر السعد خلافه حيث قال في قول العضد «ولنا في نفيه أي نفي ما ذهب إليه الجاحظ والعنبري الإجماع الخ» ما نصه: وفي ورود الدليل على محل النزاع بحث لأن الإجماع إنما هو في الكافر المخالف للملة صريحاً والنزاع إنما هو فيمن ينتمي إلى الملة ويكون من أهل القبلة وإلا فكيف يتصوّر من المسلم الخلاف في خطأ اليهود والنصارى اهـ. وبه يعلم توجه هذا البحث على استدلال الشارح بالإجماع لكن سيأتي عن المصنف ما يقتضي أن المشهور تعميم محل النزاع.

قوله: **(وقيل زاد العنبري على نفي الإثم كل من المجتهدين فيها مصيب)** قال المصنف: ولا يظن بالرجل أنه أراد أي بالإصابة وقوع معتقده أي المجتهد في نفس الأمر حتى يلزم من اعتقاده قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فإن ذلك جنون محض، ولا نفي الإثم فقط فإنّ ذلك مذهب الجاحظ فلا زيادة، بل أراد أن ما يؤدي إليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه سواء وافق ما في نفس الأمر أم لا. ثم قيل عمم قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب على ما زعم. وهذا ما ذكره القاضي أبو بكر رحمه الله تعالى في التقريب أنه المشهور عنه. وقيل إنما أراد أصول الديانات التي تختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها إلى آيات وآثار محتملة للتأويل كالرؤية وخلق الأفعال، فأمّا ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فإن في هذا الموضع يقطع أنّ الحق إنما هو ما يقوله أهل الإسلام. قال ابن السمعاني رحمه الله: وينبغي أن يكون التأويل لمذهب العنبري على هذا الوجه لأنا لا نظن أن أحداً من هذه الأمّة إلا وهو يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس. قلت: ولذلك حكي أن العنبري كان يقول في مثبتي القدر: هؤلاء عظموا الله وفي نافيه هؤلاء نزهوا والله ولم ينقل عنه مثل ذلك في حق اليهود والنصارى وأمثالهم. وعلى هذا ينبغي حمل مذهب الجاحظ أيضاً وقد صرّح القاضي عنه في التقريب بخلافه اهـ. واعلم أنّ ما فسر به المصنف الإصابة بقوله «إنه أراد أنّ ما يؤدّي إليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه مع تعميم قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب» يقتضي أن حكم الله في حق اليهود والنصارى والمجوس ما أدّى إليه اجتهادهم، ولا يخفى إشكاله وكيف يسع عاقلاً أن يلتزم أن حكم الله في حقهم ما أدّى إليه اجتهادهم مع دلالة الأدلة على نفي ما أدى إليه اجتهادهم وعلى تعذيبهم

الأوّلان حكم الله) تعالى فيها **(تابع لظن المجتهد)** فما ظنه من الحكم فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده.

(وقال الثلاثة) الباقية **(هناك ما)** أي فيها شيء **(لو حكم)** الله تعالى فيها **(لكان به)**

وتخليدهم في العذاب فليتأمّل قوله: **(ثم قال الأولان حكم الله تابع لظن المجتهد)** أقول: مفهومه أن الثلاثة لا تقول ذلك أعني أن حكم الله تابع لظن المجتهد وهو قضية قول السعد، وذهب شرذمة من المصوّبة إلى أنّ لله في الواقعة حكماً واحداً يتوجه إليه الطلب إذ لا بدّ للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد إصابته فلذلك كان مصيباً وإن لم يصبه إذ المعنى بالمصيب أنه أدّى ما كلف به. كذا ذكره الإمام والغزالي. ولا يخفى أنّ هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض وإن سمي المخطىء مصيباً بمعنى أنه أدّى ما كلف به اهـ. لكن كلام المصنف في شرح المنهاج مصرّح بأنّ حكم الله عند الثلاثة أيضاً تابع لظن المجتهد وهو قضية قوله هنا. وقال الثلاثة هناك ما لو حكم الله لكان به إذ لو قالوا إن المصيب واحد وإنّ لله حكماً معيناً قبل الاجتهاد كما قاله الجمهور لم يصح قولهم هناك ما لو حكم الله لكان به فإن ذلك لا يعقل على تقدير أنّ لله حكماً معيناً قبل الاجتهاد، وإنما يعقل بتقدير أن لا حكم معيناً قبل الاجتهاد فلا بدّ من تأويل كلامه هنا بأنّ المراد أن الأولين قالا بمجرّد التبعية لظن المجتهد من غير أن يكون هناك ما لو حكم الله لكان به، والثلاثة زادوا على التبعية لظن المجتهد أن هناك ما لو حكم الله لكان به.

قوله: **(تابع لظن المجتهد)** فيه أمران: الأوّل أن معنى ذلك أن الله سبحانه وتعالى لم يحكم في شيء من المسائل التي لا قاطع فها بشيء معين بل بما يظنه المجتهد فيختلف الحكم باختلاف ظنون المجتهدين، فإذا ظنّ واحد منهم حرمة شيء وظنّ واحد آخر حل ذلك الشيء بعينه، فحكم الله في حق الأوّل وحق مقلديه هو حرمة ذلك الشيء، وفي حق الثاني وحق مقلديه حله وليس في ذلك اجتماع الحل والحرمة في شيء واحد لأن من تعلق به أحدهما غير من تعلق به الآخر. لا يقال علمه تعالى محيط بما كان وما يكون فما يظنه كل مجتهد معلوم له أزلاً وأبداً فلم يحكم في كل مسألة إلا بمعين وإن اختلف ذلك المعين باختلاف المجتهدين لأنا نقول: علمه بما يظنه كل مجتهد غير حكمه بما يظنه المجتهد فلم يشرع الحكم إلا على وجه الإبهام وهو ما يظنه المجتهد، وعلمه بما يظنه ليس هو شرع الحكم فهذا لا يقتضي أن المشروع حكم معين. والثاني أنه قد يتوهم أن كونه تابعاً لظن المجتهد ينافي قول الأشعري وغيره بقدم الحكم لأن تبعيته لظن المجتهد يقتضي حدوثه ضرورة حدوث ظن المجتهد وتأخره هو عنه وجوابه منع المنافاة لأن التبعية باعتبار تعلقه التنجيزي لا باعتبار ذاته والقديم هو ذات الحكم لا تعلقه، على أن الذي عليه المصنف والشارح أن ذات الحكم حادث لأنه عندهما خطاب الله المتعلق بالتعلقين المعنوي والتنجيزي، فالتعلق التنجيزي جزء مفهومه وهو حادث فيكون المجموع حادثاً لأن المركب من الحادث لا يكون إلا حادثاً قوله: **(هناك ما)** أي فيها شيء قوله «فيها» أي في مسألة تفسير

أي بذلك الشيء (**ومن ثمّ**) أي من هنا وهو قولهم المذكور أي من أجل ذلك (**قالوا**) أيضاً فيمن لم يصادف ذلك الشيء (**أصاب اجتهاداً لا حكماً وابتداء لا انتهاء**) فهو مخطىء حكاه انتهاء (**والصحيح وفاقاً للجمهور أن المصيب**) فيها (**واحد ولله تعالى**) فيها (**حكم قبل الاجتهاد قيل لا دليل عليه**) بل هو كدفين يصادفه من شاء الله (**والصحيح أن عليه إمارة وإنه**) أي المجتهد (**مكلف بإصابته**) أي الحكم لإمكانها وقيل لا لغموضه. (**وأن مخطئه لا**

لـ«هناك»، وقوله «شيء» تفسير لـ«ما» قوله: (**ما لو حكم الله**) أي لو حكم الله على التعيين لكان بذلك الشيء وإلا فقد حكم ولا بدّ لكن على الإبهام بأن جعل حكمه ما يظنه المجتهد، ومعنى هذا الكلام أنه ما من مسألة إلا ولها مناسبة خاصة ببعض الأحكام بعينه بحيث إنه لو أراد الله الحكم على التعيين لكان بذلك البعض بعينه قوله: (**أصاب اجتهاداً**) أي لأنه بذلك وسعه واللازم في الاجتهاد ليس إلا بذل الوسع لأنه المقدور. وقوله «لا حكماً» أي لأنه لم يصادف ذلك الشيء الذي حكم الله لكان به كما يفهم من قول الشارح فيمن لم يصادف ذلك الشيء. وقوله «وابتداء» أي لأنه بذل وسعه على الوجه المعتبر وهو إنما يبدأ ببذل وسعه ثم تارة يؤديه إلى المطلوب وتارة لا. وقوله «لا انتهاء» أي لأن اجتهاده لم ينته به إلى مصادفة الشيء والخطأ في قول الشارح «مخطئ حكماً» غير الخطأ عند الجمهور لأن الخطأ حكماً هنا معناه عدم مصادفة ذلك الشيء الذي لم حكم الله لكان به وإن كان لو يحكم به فعد مخطئاً لعدم إصابة ماله المناسبة الخاصة وإن لم يحكم به، والخطأ عند الجمهور معناه عدم مصادفة ما حكم الله به بعينه في نفس الأمر قوله: (**قيل لا دليل عليه**) أي لا قطعي ولا ظني أي ليس بينه وبين شيء ارتباط بحيث ينتقل منه إليه بواسطة ذلك الارتباط.

قوله: (**بل هو كدفين يصادفه من شاء الله**) لا يقال فلا فائدة عن هذا للنصوص والنظر فيها لأنا نقول: فائدة النصوص والنظر فيها على هذا أنها أسباب عادية للمصادفة. ألا ترى أنه لولا السعي إلى محل الدفين وحصول بعض الأفعال كحفره لقضاء الحاجة مثلاً لما صادفه فإن لو استمر في محله لم ينتقل منه إلى غيره ولا صدر منه فعل مطلقاً لم يصادف ذلك الدفين مع أن كلاً من سعيه وما صدر منه من الأفعال ليس علامة ذلك الدفين وإنما أديا إليه بطريق الاتفاق والمصادفة قوله: (**والصحيح أن عليه إمارة**) أي بينه وبين شيء ما ارتباط ما بحيث ينتقل منه إليه. وإنما عبر بقوله «إمارة» دون قوله دليل المعبر به في المقابل السابق إشارة إلى رد ما قاله بشر المريسي وأبو بكر الأصم أن عليه دليلاً قطعياً وأن المخطئ آثم، وما قاله غيرهم أن عليه دليلاً قطعياً هل يوافق أن الفرض المسألة التي لا قاطع فيها قوله: (**وإنه مكلف بإصابته**) أي الحكم لإمكانها أي الإصابة. وفي قوله «لإمكانها» إشارة إلى رد القول بأنها غير مقدورة ففي التكليف بها تكليف ما لا يطاق وجه الرد منع أنها غير مقدورة بل هي ممكنة لكن التكليف بإصابته قد ينافي قوله بعده «بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه» فإن قياس كونه مكلفاً بإصابته أن

يأثم بل يؤجر) لبذله وسعه في طلبه وقيل يأثم لعدم إصابته المكلف بها (أما الجزئية فيها قاطع) من نص أو إجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه (فالمصيب فيها واحد وفاقاً) وهو من وافق ذلك القاطع (وقيل على الخلاف) فيما لا قاطع فيه وهو بعيد (ولا يأثم المخطىء) فيها بناء على أن المصيب واحد (على الأصح) لما تقدّم ولقوّة المقابل هنا عبر بالأصح (ومتى

لا يؤجر عند الخطأ لأنه حينئذ لم يأت بالواجب فكيف يؤجر مع ذلك؟ يمكن أن يقال: المراد بكونه مكلفاً بإصابته ليس أنه ملزم بحصول الإصابة ولا بد بل بذل وسعه لطلب حصولها وهذا لا ينافي أنه إذا أخطأ أثيب لأنه أتى بما كلف به. ولقائل أن يقول: ما فائدة أنه مكلف بالإصابة مع إلزامه ببذل وسعه بكل حال ومع الاكتفاء ببذل وسعه وإن لم يصب؟ ويجاب بأن فائد أنه جريان قول بالإثم عند عدم الإصابة كما أشار إليه الشارح قوله: (وأن مخطئة لا يأثم بل يؤجر) فيه أمران: الأوّل إنما نفي الإثم مع أنه يغني عنه ثبوت الأجر فإنه لو قال «وأن مخطئة يؤجر» واقتصر عليه علم منه عدم الإثم إشارة إلى الخلاف في الإثم. والثاني أن في كون الثواب على القصد أو على الاجتهاد خلافاً حكاه في الروضة بقوله: وفيما يؤجر عليه وجهان عن أبي اسحق: أحدهما وهو ظاهر النص واختيار المزني يؤجر على قصده الصواب ولا يؤجر على الاجتهاد لأنه أفضى به إلى الخطأ وكأنه لم يسلك الطريق المأمور به. والثاني يؤجر عليه وعلى الاجتهاد جمعياً انتهى. وجزم في الروض بالأوّل حيث قال: والحق مع أحد المجتهدين في الفروع والآخر مخطىء مأجور لقصده فقط أي لا لاجتهاده أيضاً انتهى. وقضية قول الشارح «لبذله وسعه في طلبه» موافقة الثاني وأن الثواب على البذل الذي هو الاجتهاد، ويمكن توجيه بأن البذل وإن كان خطأ مكلف به لوجوبه عليه فيثاب عليه لأن من لازم الواجب الثواب إلا لمانع والخطأ ليس مانعاً لأن الاحتراز عنه ليس في وسعه، وبأنا لا نسلم أن البذل خطأ بل الخطأ مترتب عليه باعتبار قصوره عن الإيصال إلى ما هو الحق في الواقع قصوراً نشأ عن عجزه لا عن تقصيره.

قوله: (أما الجزئية فيها قاطع من نص أو إجماع) ينبغي أن المراد بالنص والإجماع قطعياً المتن والدلالة قوله: (فالمصيب فيها واحد وفاقاً) وقيل على الخلاف يمكن توجيه الأوّل بأن القاطع يعين مدلوله قطعاً فلا يمكن تعدده وجعله تابعاً لظن المجتهد فإن المدلول عليه قطعياً لا يتأتى تعدده واختلافه باختلاف الظنون إذ الأمور المتنافية لا يمكن أن تكون مدلولة قطعياً لدليل واحد وهو ظاهر لأدلة متعددة إذ يلزم تعارض القاطعين. ويمكن توجيه الثاني بأن الدليل وإن عين مدلوله قطعياً إلا أنه قد يحصل الخطأ فيه بمصاحبة عوارض وشبهات تمنع تعين مدلوله وتوجب الاشتباه فأمكن أن يقال فيه بتعدد المصيب كما في المسألة التي لا قاطع فيها ويرد على هذا التوجيه أن الخطأ يمكن أيضاً في العقليات كما تقرر في محله إلا أن يفرق بأن احتمال الخطأ في العقليات أقل وأضعف فليتأمّل قوله: (ولا يأثم المخطىء فيها) فإن قلت: هذا يشكل بإثم

قصر مجتهد) في اجتهاده **(أثم وفاقاً)** لتركه الواجب عليه من بذله وسعه فيه. **(مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات)** لا من الحاكم به ولا من غيره بأن اختلف الاجتهاد **(وفاقاً)** إذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض وهلم فتفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات **(فإن خالف)** الحكم **(نصاً أو ظاهراً جلياً ولو قياساً)** وهو القياس الجلي نقض

المخطئ في القطعيات بجامع القطع في كل منهما. قلت: الفرق ضعف هذا بدليل الإجماع على اتحاد الحق في العقليات والاختلاف في اتحاده هنا كما أشار إليه في التلويح قوله: **(ومتى قصر مجتهد)** قال شيخنا العلامة: في تسمية المقصر مجتهداً تجوز إذ الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع كما مرّ انتهى. أي والمقصر لم يستفرغ وسعه. وأقول: هذا الإيراد وهم منشؤه توهمه أن المجتهد هنا بمعنى المستفرغ للوسع وليس كذلك، بل هو هنا بمعنى المتهيئ وهو معنى آخر للمجتهد فلا تجوز في التسمية، والعجب أن الشيخ اعترف بهذا المعنى الآخر فيما سبق حيث قال: فكل منهما أي المجتهد والفقيه مراد به تارة المتهيئ وتارة المتصف بالاستفراغ وبالظن بالفعل انتهى. ومراده على وجه الحقيقة على ما هو الظاهر من كلامهم وإلا لم يثبت مطلوبه من ذلك الكلام هناك فتأمله قوله: **(مسألة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات وفاقاً)** أقول: لا يخفى أن بعض صور النقض في قوله «فإن خالف نصاً أو ظاهراً جلياً الخ» من جملة الاجتهاديات وقد نقض الحكم فيها فكان مراده الاجتهاديات في الجملة وكأنه قال إلا فيما ستأتي الإشارة إليه.

قوله: **(فإن خالف نصاً أو ظاهراً جلياً)** فيه أمور: الأول قال المحشيان: المراد بالنص ما يقابل الظاهر فيدخل فيه الإجماع القطعي والظاهر الظني انتهى. ولا يخفى أن النص بمعنى مقابل الظاهر لا يستلزم أن يكون قطعي المتن مع أن كلام الفقهاء ظاهر في إرادة قطعي المتن أيضاً فقد عبر في الروضة بقوله أن يتبين أنه خالف قطعياً كنص كتاب أو سنة متواترة أو إجماع أو ظنياً الخ. والثاني أن محل ذلك في النص الموجود قبل الاجتهاد فإن حدث بعده وهو إنما يتصور في عصره ﷺ لم ينقض أي لأنه وقع سابقاً حين لم يكلف بالنص فإنه إنما يكلف به بعد وروده إلينا صرّح به الماوردي. قال شيخ الإسلام: وهو ظاهر ويقاس بالنص الإجماع والقياس انتهى. ولا يخلو ذلك عن وقفة وعليه فلو قارن الحكم ورود النص فهل يبطل الحكم إذ لم يتم قبل جود ما يدفعه؟ وبعبارة أخرى لأنه قارن المانع أوّلاً إذ ما لم يتحقق ورود النص لم يمنع ولم يتحقق ذلك قبل تمام الحكم فيه نظر، ولعل الأوجه الأوّل. ولو وقع الحكم ثم علم ورود النص وشك أكان موجوداً حين الحكم أم حدث بعده فيحتمل أن يصح الحكم لأنه وقع سابقاً ظاهراً وشك في مقارنة المانع له والأصل عدمه، ويحتمل أن يبطل لأن الظاهر وجوده حال الحكم والأوجه أنه حيث احتمل حدوثه لم يؤثر في صحة الحكم لعدم تحقق المانع والأصل عدمه. والثالث قال الكمال: وصفه الظاهر بالجلي يوهم اعتبار أمر زائد على الظهور وهو غير مراد انتهى. وأقول: فيه نظر وما المانع من أنه مراد بناء على أنه لا يكفي مجرد الظهور ولهذا مشى الفقهاء على أنه لا

لمخالفته للدليل المذكور (**أو** حكم) حاكم (**بخلاف اجتهاده**) بأن قلد غيره نقض حكمه لمخالفته لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه (**أو**) حكم حاكم (**بخلاف نص إمامة غير مقلد غيره**) من الأئمة (**حيث يجوز**) لمقلد إمام تقليد غيره بأن لم يقلد في حكمه أحداً لاستقلاله فيه برأيه أو قلد فيه غير إمامه حيث يمتنع تقليده وسيأتي بيان ذلك (**نقض**) حكمه لمخالفته لنص إمامه الذي هو في حقه لالتزامه تقليده كالدليل في حق المجتهد، أما إذا قلد في حكمه غير إمامه حيث يجوز له تقليده فلا ينقض حكمه لأنه لعدالته إنما حكم به لرجحانه عنده (**ولو تزوج بغير وليّ**) باجتهاد منه يصححه (**ثم تغير اجتهاده**) إلى بطلانه

ينقض القضاء بصحة نكاح بلا ولي أو بشهادة من لا تقبل شهادته كفاسق مع أن النص ظاهر في اشتراط الولي وعدالة الشهود. وعبر في الروضة بقوله أو ظنياً محكماً وكذا في الروض قال شارحه: أي واضح الدلالة انتهى قوله: (**أو حكم بخلاف اجتهاده**) صادق بأن يتحقق اجتهاده بالفعل فيحكم بخلاف ما أدى إليه بتقليد لغيره أو بدونه، وبأن لا يصدر عنه اجتهاد أصلاً لكنه يحكم بقول عالم آخر بتقليد أو بدونه لأنه يصدق عليه أنه خلاف اجتهاده، ففي اقتصار الشارح على الأول نظر إلا أن يوجه بأنه المتبادر.

قوله: (**فالأصح تحريمها عليه**) فيه أمران: الأول أن ظاهره أنه لا فرق في التحريم بين أن يقع حكم بالتزويج قبل تغير الاجتهاد أولاً، ومما يصرح به قول الشارح كابن الحاجب وغيره، وقيل لا يحرم إذا حكم حاكم بالصحة لكن الأوجه ما صرّح به جميع منهم البيضاوي من التفصيل. وعبارة البيضاوي «الثاني إذا تغير الاجتهاد كما لو ظن أن الخلع فسخ ثم ظن أنه طلاق فلا ينقض الأول بعد اقتران الحكم وينقض قبله» انتهى. وعبارة الاسنوي في شرحه «إذا أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده إلى أن الخلع طلاق نظر إن تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الأول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني بل يستمر على نكاحة لتأكده بالحكم وإن تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لأنه نظر الآن أن اجتهاده الأول خطأ والعمل بالظن واجب». ثم قال: وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجة المقلد المفارقة مطلقاً انتهى. وعبارة العباب «فرع لو اجتهد المستقل في حكم وعمل به ثم تغير اجتهاده عمل هو ومقلده بالثاني ولا ينقض الأول، فلو خالع زوجته ثلاث مرات ثم عقد عليها لكونه يرى الخلع فسخاً ثم رآه طلاقاً لزمه فراقها إلا أن حكم قاضٍ الاجتهاد الأول» انتهى. وقوله «إلا إن حكم قاض» ظاهره وإن كان حكمه بعد تغير الاجتهاد وليس بعيداً انتهى. وهذا هو الموافق لما صرح به الرافعي والنووي وغيرهما من أن حكم الحنفي للشافعي بشفعة الجوار يحلها له، وإذا قلنا بهذا فإن كان الحكم مخالفاً له فواضح وإن كان موافقاً بأن حكم قاضٍ مقلد للمجتهد بصحة التزويج ثم تغير اجتهاد المجتهد فينبغي أيضاً أن الحكم كذلك أخذاً مما تقدم أول المسألة أنه لا ينقض الحكم في الاجتهاديات لا من

(فالأصح تحريمها) عليه لظنّه الآن البطلان وقيل لا تحرم إذا حكم حاكم بالصحة **(وكذا**

الحاكم ولا من غيره، فكما أن الحاكم إذا تغير اجتهاده بعد حكمه لا ينقضه كذلك إذا تغير اجتهاده بعد حكم مقلده لا ينقض، فلو حكم المجتهد لنفسه فلا أثر له لعدم صحته، أو على نفسه فهل يصح حكمه حتى لا ينقض بتغير اجتهاده ينبغي أن يبني على أن حكمه على نفسه حكم أو إقرار وقد حكى فيه الماوردي وجهين. قال شيخ الإسلام في شرح الروض: والأوجه أنه حكم انتهى. والثاني أن المراد بتحريمها عليه امتناع معاشرتها والتمتع بها بعد تغير الاجتهاد، وأما ما وقع قبله من ذلك فلا يحكم بتحريمه بل بحله لأنه وقع باجتهاد صحيح لأنه بتغير الاجتهاد لا يتبين بطلان النكاح بل ينقطع بالتغير من حينه كما في الطلاق والفسخ، وقضية ذلك أنه لو تغير الاجتهاد قبل الدخول وجب للزوجة نصف المهر وهو متجه فليتأمّل.

قوله: **(وقيل لا تحرم إذا حكم حاكم بالصحة)** أقول: صريح هذا الكلام أن الأصح تحريمها عليه وإن حكم حاكم بالصحة وهو مشكل من وجهين: أحدهما أنه مخالف لما سبق أول المسألة من أنه لا ينقض الحكم في الاجتهاديات لا من الحاكم ولا من غيره إذ قضية امتناع النقض اعتبار الحكم وقضية اعتباره عدم التحريم على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده وإلا فلا معنى لاعتباره وعدم نقضه ولا فائدة لهما. وثانيهما أن تصحيح تحريمها عليه وإن حكم حاكم بالصحة يخالف ما تقرر في الفروع من أن حكم الحاكم في محل الاجتهاد ينفذ ظاهراً وباطناً، ويسوّغ للمحكوم عليه الإقدام والتناول باطناً أيضاً حتى لو كان الحكم بشفعة الجوار وكان المحكوم له شافعياً حل له تناولها ظاهراً وباطناً كما هو حاصل كلام الرافعي خلافاً لمن خالف فيه اللهم إلا أن يجاب عن الأول باستثناء المجتهد الذي تغير اجتهاده ومقلده في ذلك يفرق بينهما وبين غيرهما بأنه لا يلزم من عدم النقض الحل، وفائده صحة الحكم وعدم نقضه صيرورته شبهة دافعة يندفع بالشبهة وهو بعيد. وعن الثاني باستثناء ما ذكر أيضاً أو بمخالفة طريقة الأصوليين لطريقة الفقهاء. فالقول الذي ضعفه الأصوليون وهو القول بالحل إذا حكم حاكم بالصحة هو الذي مشى عليه الفقهاء في كتب الفروع. ثم عرضت الإشكال بالوجهين والشق الثاني من جوابيهما على اثنين من مشايخي فوافقا على ما أجبت به فيهما، ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه: قوله «بتغير اجتهاد إمامه فيما ذكر» أي في تزوج المرأة بلا ولي وقوله «فحكمه كحكمه» أي في أنها تحرم عليه بسبب تغير الاجتهاد ولو حكم حاكم بالصحة. واعلم أن هذا يخالف ما تقرر في الفروع من أن حكم الحاكم في محل اختلاف المجتهدين ينفذ ظاهراً وباطناً ويسوّغ للمحكوم له الإقدام والتناول إذ كيف يكون الحكم رافعاً لأثر الخلاف المقارن له ولا يكون رافعاً لأثر الاجتهاد الطارىء بعده؟ فالظاهر والله أعلم أن الفقهاء اعتبروا المرفوع عند الأصوليين، أو يقال محله إذا كان الحكم لمن يعتقد ما يوافق رأي الحاكم وفي غير ذلك يكون غايته أنه لا نتعرض للحكم بإبطال، وأما تغييره لاعتقاد المحكوم له فلا، إذ كيف يتغير اعتقاد

المقلد بتغير اجتهاد إمامه) فيما ذكر فحكمه كحكمه **(ومن تغير اجتهاده)** بعد الإفتاء **(أعلم المستفتي)** بتغيره **(ليكف)** عن العمل إن لم يكن عمل **(ولا ينقض معموله)** إن عمل لأن

المحكوم له بمجرد الحكم انتهى. قلت: والاحتمال الثاني في كلامه ينافيه مسألة الشفعة المتقدمة عن الرافعي. وأما قوله «إذ كيف الخ» فهو مجرد استبعاد من غير إبداء مانع فلا تغفل له قد يقال من جملة اعتقاد المحكوم له اعتقاد مقتضى الحكم والفرق بين نحو النكاح ونحو الشفعة بمزيد الاحتياط للأول وإن أمكن إلا أنه في غاية البعد عن كلامهم. وإذا تقرر ذلك ظهر أن قول شيخنا العلامة في قول المصنف فالأصح تحريمها عليه ما نصه: يعني ولو حكم بصحة العقد حاكم لأن حكمه إنما يفيد الحل لمن يعتقده وإن لم يجز نقضه مطلقاً انتهى. وإن كان حسناً في نفسه مخالف لما في فروعنا كما تقرر اللهم إلا أن يكون موافقاً لفروع مذهبه. وقول الكوراني في هذا القول الذي ضعفه الشارح ما نصه: وينبغي أن يكون هذا هو الصواب إذ لا موجب لنقض حكمه انتهى. مناسب لما تقرر عن الفروع إلا أن ما احتج به لا يرد على الأصوليين نظراً لما تقدم من أنه لا يلزم من التحريم النقض فليتأمل.

قوله: **(أعلم المستفتي ليكف)** فيه إشارة إلى أنه قبل الإعلام لا يتعلق به الرجوع. قال في الروضة: وأما إذا لم يعلم المستفتي برجوعه فكأنه لم يرجع في حقه انتهى. قوله: **(إن لم يكن عمل)** مثله ما لو عمل إذا كان مما ينقض فيه الحكم فيجب الإعلام فيه أيضاً قال في الروضة: ويلزم المفتي إعلامه برجوعه قبل العمل وكذا بعده حيث يجب النقض انتهى. قوله: **(ولا ينقض معموله)** فيه أمور: الأول أن المراد بمعموله ما كان عمله قبل الإعلام كما نبه عليه الشارح بقوله «إن عمل» أي إن كان عمل مع تقييد ما قبله بقوله: إن لم يكن عمل لدفع ما قد يتوهم أنه إذا لم يكن بعده الإعلام بل خالف وعمل لم ينقض مع أنه ليس كذلك. والثاني أن محل عدم نقض معموله إذا لم يكن مما ينقض الحكم به وإلا نقض كما سيأتي التصريح به في عبارة الروضة الآتية. والثالث أنه لو كان المعمول بيعاً مثلاً ثم تغير الاجتهاد إلى بطلانه، فقضية عدم نقضه الاعتداد بما مضى قبل تغير الاجتهاد من حل استعمال المبيع صحة إيجاره واستحقاق أجرته وملك زوائده والاعتداد بنحو بيعه وهبته، ولكن هل يزول ملكه عنه لو كان باقياً في ملكه عند التغير حيث لا حكم بمقتضى الاجتهاد الأول كما انقطع النكاح بالتغير في مسألة التزويج السابقة حيث لا حكم بالأول أو يفرق بالاحتياط للإبضاع كما هو قضية إطلاق المصنف فيه نظر، وعلى *الزوال فهل يرجع إلى ملك البائع أو كيف الحال؟ فيه نظر* وقد يستشكل رجوعه إلى ملك البائع لأنه زال عنه وانقطاع ملك المشتري إنما هو من حين التغير فكيف يرجع إلى البائع بدون سبب للملك؟ ويجاب بأن تغير الاجتهاد من أسباب الفسخ كالتقايل وظهور العيب، وعلى هذا فيرجع المشتري في الثمن وإن أخذ الزوائد والأجر فيما سبق كما لو فسخ البيع بنحو عيب بعد أخذ ذلك وقوّة صنيع الروضة يقتضي الفرق حيث قال ما نصه: وقد لخص الصيمري

الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد لما تقدم (ولا يضمن) المجتهد (المتلف) بإفتائه بإتلافه (إن تغير

والخطيب البغدادي وغيرهما من أصحابنا هذه المسألة بتفصيل حسن فقالوا: إذا أفتى ثم رجع؛ فإن علم المستفتي برجوعه ولم يكن عمل بالأول لم يجز له العمل به، وكذا إذا نكح امرأة بفتواه أو استمر على نكاح بفتواه ثم رجع لزمه فراقها كنظيره في القبلة. وإن كان عمل به قبل الرجوع، فإن كان مخالفاً لدليل قاطع لزم المستفتي نقض عمله وإن كان في محل الاجتهاد فلا، لأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ولا يعلم خلاف هذا لأصحابنا، وما ذكره صاحب المستصفى والمحصول فليس فيه تصريح بمخالفة هذا انتهى. فتأمل هذا الصنيع حيث جعل مسألة النكاح في مرتبة عدم العمل ثم قابل ذلك بما إذا عمل في غير النكاح فإن فيه إشارة لطيفة إلى الفرق، ولعل الأوجه في مسألة البيع أن يقال: إنه إذا اشترى شيئاً شراء صحيحاً باجتهاد ثم تغير اجتهاده إلى فساد الشراء، فإن تغير والمبيع في ملكه لزمه نقضه وهو نظير الشراء، وإن تغير بعد زوال ما ملكه عند لم يلزمه النقض، وإن عاد إلى ملكه بتمليك آخر كان هذا التمليك قضية أخرى ونظيره في مسألة النكاح أنه لو تغير الاجتهاد بعد الفراق ثم التزويج اتجه عدم وجوب المفارقة فليتأمّل.

قوله: (إن تغير اجتهاده لا لقاطع) أقول: قال في الروضة: وإذا عمل بفتواه في إتلاف ثم بان أنه أخطأ وخالف القاطع فقال الاستاذ أبو اسحق الإسفراييني: إن كان أهلاً للفتوى ضمن وإلا فلا، لأن المستفتي مقصر وهذا الذي قاله فيه نظر. وينبغي أن يخرج على قول المغرور أو يقطع بعدم الضمان مطلقاً إذا لم يوجد منه إتلاف ولا إلجاء إليه بالزام والله أعلم انتهى. وعبارة الروض وشرحه؛ وإن أتلف بفتواه ما استفتاه فيه ثم بان أنه خالف القاطع أو نص إمامه لم يغرم من أفتاه ولو كان أهلاً للفتوى إذ ليس فيها الزام انتهى. فالمصنف تبع أبا اسحق لكن يرد أنه لم يقيد بالأهل كما قيد أبو اسحق ويجاب بأن كلامه في المجتهد ولا يكون إلا أهلاً قوله: (على لسان نبي) ظاهره تعلقه بكل من النبي والعالم، وقد يقال هلا قال أو ملك بالنسبة للنبي أو مطلقاً إلا أن يجاب بالنسبة للعالم بأن مجيء الملك إليه ربما يتحقق ثبوته فيفوت المقصود من بيان الجواز بالنسبة لغير الانبياء الذي هو محل خلاف ابن السمعاني الآتي قوله: (فهو صواب أي موافق لحكمي بأن يلهمه إياه) فيه أمران: الأول يجوز أن يكون قوله «فهو صواب» من جملة القول للنبي أو العالم ويجوز أن يكون من كلام المصنف لبيان أنه لو وقع ذلك كان صواباً، ولعل الأظهر الأول ويؤيده أو يعينه قول الشارح «أي موافق الحكمي» فتدبره. والثاني: أن حاصل ذلك أن يجعل لله تعالى مشيئة المقول له ذلك دليلاً على حكمه في الواقع بأن لا يلهمه إلا مشيئة ما هو حكمه في الواقع، وحينئذ فينبغي أن لا يتقيد جواز ذلك بالنبي والعالم بل يجوز في غيرهما كالعامي المحض أيضاً فتأمله، اللهم إلا أن يكون الاقتصار عليهما لأنهما الأليق بهذا المنصب قوله: (ويكون مدركاً) أي دليلاً على أن حكم الله ما يشاؤه ذلك المقول له وكان يمكن رجوع اسم «يكون» لما يشاؤه وكان الحامل على جعله للمقول قوله ويسمى التفويض قوله:

اجتهاده) إلى عدم إتلافه (لا لقاطع) لأنه معذور بخلاف ما إذا تغير لقاطع كالنص فإنه يضمنه لتقصيره (مسئلة يجوز أن يقال) من قبل الله تعالى (لنبيّ أو عالم) على لسان نبيّ (أحكم بما تشاء) في الوقائع من غير دليل (فهو صواب) أي موافق لحكمي بأن يلهمه إياه إذ لا مانع من جواز هذا القول (ويكون) أي هذا القول (مدركاً شرعياً ويسمى التفويض) لدلالته عليه (وتردّد الشافعي) فيه (قيل في الجواز وقيل في الوقوع) ونسب إلى الجمهور فحصل من ذلك خلاف في الجواز وفي الوقوع على تقدير الجواز (وقال ابن السمعاني يجوز للنبيّ دون العالم) لأن رتبته لا تبلغ أن يقال له ذلك (ثم المختار) بعد جوازه كيف كان (أنه لم يقع) وجزم بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة واستند إلى حديث الصحيحين «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» أي لأوجبته عليهم، وإلى حديث مسلم «يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا. فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم» والرجل هو الأقرع بن حابس كما في رواية أبي داود وغيره. وأجيب بأن ذلك لا يدل على المدّعي لجواز أن يكون خير فيه أي خير في إيجاب السواك وعدمه وتكرير الحج وعدمه، أو يكون ذلك المقول بوحي لا من تلقاء نفسه (وفي تعليق الأمر باختيار المأمور) نحو أفعل كذا إن شئت أي فعله (تردّد) قيل لا يجوز لما بين طلب الفعل والتخيير فيه من التنافي، والظاهر الجواز والتخيير قرينة على أن الطلب غير جازم وقد روى البخاري أنه صلى الله عليه وسلم قال «صلوا قبل المغرب» قال في الثالثة لمن شاء أي ركعتين كما في رواية أبي داود (مسئلة التقليد أخذ القول) بأن يعتقد (من غير معرفة دليله) فخرج أخذ غير القول من

(ونسب) أي كون تردّده في الوقوع إلى الجمهور قوله: (لجواز أن يكون خير فيه الخ) قد يقال في تخييره ردّ هذا الحكم إلى خيرته وفي هذا تفويض هذا الحكم إليه قوله: (وفي تعليق الأمر الخ) لا يخفى مناسبته لما قبله بجامع التفويض إلى المسألة في كل منهما فلذا جمعهما في مسألة واحدة.

قوله: (التقليد أخذ القول من غير معرفة دليله) أقول: ههنا صور يقع البحث في أنها تقليد أو لا منها: أخذ العامي قول المجتهد، ومنها أخذ العام غير المجتهد قول مجتهد، ومنها أخذ العامي قول عامي آخر، ومنها أخذ المجتهد قول مجتهد آخر ومنها قبول خبر الواحد، ومنها قبول الحاكم البينة، ومنها قبول قول النبي ﷺ. فأما الأولى والثانية فاختار المصنف أن كلاً منهما تقليد وأطال الكلام في ذلك في منع الموانع خلافاً لنفي ابن الحاجب التقليد عن الأولى لأنّ التقليد عنده أخذ القول من غير حجة على الأخذ، وقد قامت الحجة على أن قول المجتهد دليل شرعي في حقه ولا يرد على المصنف في الثانية أن العالم قد يعرف دليله فلا يصدق في حقه قوله من غير معرفة دليله لأن المراد بمعرفة دليله معرفته بحيث يكون مستنبطاً للحكم منه من

الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الدليل إنما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بناء

غير توقف على غيره بأن يصدق بالدليل ويلاحظ وجه الدلاله وينتقل منه إلى الحكم على الإطلاق من غير أن يتقيد بغيره في مقدّمات الدليل وشروطها، وهذه المعرفة لا تكون إلا للمجتهد لأن العالم المقلد وإن أمكنه الاستنباط بأن يصدق بالدليل ويلاحظ وجه الدلالة وينتقل منه إلى الحكم لكنه يحتاج في ذلك إلى ملاحظة قواعد المجتهد وشروطه في الاستدلال ولا يقدر على الخروج عنها، أو إلى ذلك يرمز قول المصنف في منع الموانع «ومن ثم قلنا من غير معرفة دليله فإنه فصل يخرج الأخذ مع المعرفة فذاك مجتهد إن عرف حق المعرفة وإلا فهو في ربقة التقليد وإن حوّم على فهم المأخذ» فإن قلت: قد يعرف تلك المسألة حق المعرفة وإن لم يعرف غيرها كذلك. قلت: هذا مجتهد في تلك المعرفة دون غيرها وهذا على القول بتجزيء الاجتهاد انتهى. وأما الثالثة والرابعة فهما من أفراد التقليد عند المصنف وغيره ولهذا مثل العضد كغيره التقليد بقوله «كأخذ العامي» والمجتهد بقوله «مثله». وأما الثلاثة الباقية فتردّد المصنف فيها وجوّز أن يكون تقليداً وأن لا يكون، فإن أخرجناها عن التقليد فقد يوجه خروجها من التعريف بأن المتبادر من أخذ القول اعتقاد ما يعتقده صاحب ذلك القول بمجرّد المتابعة له قوله: (**فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير**) عليه قد يشكل هذا بأن الزركشي ذكر أن المصنف ضرب على القول وأثبت بدله المذهب بل قضية كلام المصنف في منع الموانع إنكار وقوع التعبير بالقول منه فإنه قال ما نصه: فقولنا نحن أخذ المذهب من غير معرفة دليله كلام صحيح ثم قال: والمذهب يعم الترك والفعل فليس من شرط المذهب أن يكون قولاً، وقد أنكر إمام الحرمين على من أخذ القول قيداً في الحدّ لذلك وقال: ينبغي الإتيان بلفظ «يعمهما». قلت: تبديل القول أي الواقع في كلام الناس بالرأي فخشيت أن لا يدخ فيه تابع رسول الله ﷺ أي على تقدير أن ذلك تقليد فعدلت إلى الفتيا فخشيت أن يفهم اختصاصها بالقول فعدلت إلى المذهب انتهى. ثم قال: ووقع في سؤال السائل أنا قلنا الأخذ بقول الغير ونحن لم نقل إلا الأخذ بالمذهب، ومرادنا بالمذهب ما هو أعم من قول المرء بمذهب غيره ومذهب نفسه انتهى. ولا يخفى أن الشارح اطلع على ذلك كله فلعله صح عنده ما صحح له ما ارتكبه.

قوله: (**وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد الخ**) قال شيخنا العلامة: هذا بناء على جواز تجزيء الاجتهاد أما على منعه كما هو مقتضى كلام الشارح في شرح حدّه السابق فيكون تقليداً خارجاً من الحدّ كما يخرج منه تقليد المجتهد الكامل قبل الاجتهاد أو بعده مجتهداً آخر فإنه تقليد مع معرفة دليل الآخر وإن كان تقليداً ممنوعاً كما سيجيء انتهى. وأقول: لا يخفى على العارف المتأمل اندفاع جميع ما أورده، أما ما زعمه من أن هذا مبنيّ على جواز تجزيء الاجتهاد فلأن الاجتهاد المختلف في تجزئه إنما هو الاجتهاد بمعنى الملكة والقوّة بأن تحصل له قوّة

على وجوب البحث عنه وهي متوقفة على استقراء الأدلة كلها ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد.

الاجتهاد بالنسبة لبعض المسائل دون غيره فله بذل وسعه لتحصيل ذلك البعض، ولهذا قال الشارح هناك بأن يحصل بعض الناس قوّة الاجتهاد في لبعض الأبواب كالفرائض بأن يعلم دلالته باستقراء منه أو من مجتهد كامل وينظر فيها انتهى. وقال العضد: وتصويره أي تجزيء الاجتهاد المختلف في جوازه أن المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها أي غير ذلك البعض من المسائل فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا بد أن يكون مجتهداً مطالقاً عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل من الأدلة انتهى. وقال الصفي الهندي: اختلفوا في أن صفة الاجتهاد هل تحصل في فن دون فن أم لا؟ فذهب الأكثرون إلى أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد بالنسبة إلى فن دون فن بل بالنسبة إلى مسألة دون مسألة خلافاً لبعضها. لنا أن الغالب أن أصول فن لا توجد في فن آخر لا سيما الأجنبي منه غاية المجانبة، وإذا عرف ما ورد فيه من النصوص والإجماع والقياس وعلم كيفية استنباط أحكام ذلك الفن من تلك الأصول وجب أن تحصل له صفة الاجتهاد بالنسبة إلى ذلك الفن فيمكن من الاجتهاد فيه كالمجتهد المطلق إلى آخر كلامه انتهى. فإن هذه العبارات إن لم تكن صريحة في أن الاجتهاد المختلف في جواز تجزيه هو الاجتهاد بمعنى الملكة كانت ظاهرة فيه ظهوراً تاماً كما لا يخفى مع أدنى تأمل فيها.

وأما الاجتهاد هنا أعني في قوله «وأخذ القول مع معرفة دليله» فليس إلا بمعنى مجرّد بذل الوسع بالفعل لأن المراد بأخذ القول مع معرفة دليله اعتقاد ذلك الحكم مع معرفة دليله من حيث إنه دليله بأن يعرف وجه الدلالة ويلاحظها كما هو ظاهر ويصرّح به قول المصنف في منع الموانع ما نصه: وقد يأخذ مجتهد بقول مجتهد ولكن تسمية ذلك أخذاً مجاز لأنه إنما أخذ به لما أدّى إليه نظره لا لكون ذلك قاله. وإنما سمي القول قوله إن سمي لسبقه إليه ومن ثم قلنا أي في جمع الجوامع من غير معرفة دليله فإنه فصل يخرج الأخذ مع المعرفة فذاك مجتهد إن عرف حق المعرفة وإلا فهو في ربقة التقليد وإن حوّم على فهم المأخذ انتهى. وإذا كان الاجتهاد هنا ليس إلا بمعنى مجرّد البذل بالفعل لم يلزم بناؤه على جواز تجزيء الاجتهاد هنا لصدق الاجتهاد بمعنى البذل مع حصول الملكة في جميع الأبواب، بل لو فرض أن الاجتهاد هنا بالمعنى المختلف في جواز تجزيه لم يصح قوله «إما على منعه فيكون تقليداً خارجاً من الحدّ» لأن المراد بمنعه أنه لا يمكن حصول الملكة في بعض الناس في بعض المسائل، وحينئذ فليس هناك أخذ القول مع معرفة دليله لأن المراد بمعرفة دليله المعرفة التي للمجتهد وهي غير حاصلة بناء على المنع المذكور لأن الفرض انتفاء الملكة مطلقاً كما تقرّر فليس هناك ما يكون تقليداً خارجاً عن الحد، بل ليس هناك إلا ما هو داخل فيه قطعاً على أن لنا بعد التنزل عن هذه المرتبة من الكلام منع التفريع في قوله «فيكون تقليداً إذ لا يلزم من مجرّد نفي الاجتهاد ثبوت التقليد وإنما يلزم لو لم يكن بين

(ويلزم غير المجتهد) عامياً كان أو غيره أي يلزمه التقليد لقوله تعالى ﴿فاسألوا أهل الذكر

الاجتهاد والتقليد واسطة وليس كذلك فإنهم اختلفوا في أشياء خارجة عن الاجتهاد قطعاً هل هي تقليد كقبول خبر الواحد وقبول الحاكم البينة والأخذ بقول النبيّ فيحتمل ما نحن فيه أن يكون من ذلك.

وبالجملة فما زعمه الشيخ لا منشأ له إلا الاشتباه، نعم قد يقال إن عبارة العضد السابقة دالة على ثبوت خلاف في جواز الاجتهاد بناء على التجزي، ألا ترى قوله «قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد» ثم قوله «فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها الخ» وعلى هذا فالاجتهاد بناء على أنه لا يجتهد فيه أخذ القول مع معرفة دليله وهو تقليد خارج عن الحدّ وهذا غير ما أورده الشيخ لأن الذي أورده هو الاجتهاد بناء على منع التجزيء وهذا هو الاجتهاد بناء على جواز التجزيء فتفطن له. ويجاب بأن المنع هنا بمعنى عدم الاعتداد بالاجتهاد لعدم وجود ما هو مناط الاجتهاد حقيقة لتوقفه عند هذا القائل على وجود ما هو المناط في جميع المسائل وهو غير حاصل، فمعرفة الدليل على الوجه المعتبر في الاجتهاد غير متحقق هنا فلم يتحقق أخذ القول مع معرفة دليله على الوجه المعتبر في الاجتهاد كما هو المراد، فهذا تقليد داخل في الحدّ لا خارج عنه فلا إشكال فيه فتأمل. وأما ما زعمه من أن منع تجزي الاجتهاد هو مقتضي كلام الشارح في شرح حدّه السابق فلما بيناه فيما سبق من أن للاجتهاد المطلق معنيين وأن كلامه في التعريف بالنظر لأحدهما وفي مسألة التجزي بالنظر للآخر، وأما ما زعمه من أنه يخرج منه أيضاً تقليد المجتهد الكامل إلى آخر ما ذكره فلأن المجتهد المذكور إن كان بحيث عرف دليل الآخر بالمعنى المراد هنا بأن يعرف وجه الدلالة ويلاحظه بحيث يكون اعتقاده ذلك الحكم مستنداً إلى تلك المعرفة الملاحظ فالأخذ حينئذ اجتهاد قطعاً، ولا يصدق عليه أنه أخذ قول الغير إلا من حيث نسبة القول لذلك الغير أيضاً وسبقه إليه وإلا فهو قول هذا أيضاً، ولا أنه من غير معرفة دليلة كيف والفرض أنه لاحظ الدليل واستنبط الحكم منه. وعلى هذا فخروج ذلك عن التعريف مما لا مرية فيه وإن لم يكن بهذه الحيثية بأن قصد اتباع الغير فيما ذهب إليه من غير ملاحظة الدليل والأخذ منه على الوجه المذكور فهذا تقليد ممتنع داخل قطعاً في التعريف فعليك بالتأمل والتعجب من الشيخ في هذا المقام.

قوله: (ويلزم) أي التقليد غير المجتهد شامل للعقليات كالعقائد بدليل قوله الآتي «ومنع الأستاذ التقليد في القواطع» أي كالعقائد فإنه يقتضي التعميم على الأوّل وفيه نظر ظاهر إذ قد يستقل غير المجتهد بمعرفة البرهان العقلي كالأستاذ والباقلاني وابن فورك بل وشيخهم الأشعري فإن الظاهر أنه لم يصل إلى رتبة الاجتهاد في الفروع الذي هو المراد هنا لأنه الذي يلزم تقليدها صاحبه، ولا يخفى أنه سبيل إلى إلزام مثل هؤلاء تقليد من ثبتت له رتبة الاجتهاد المذكور في العقائد بل لا يجوز ذلك بل سيأتي الخلاف في صحة الإيمان مع التقليد فينبغي أن يكون ما

إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٤٣ والأنبياء: ٧] **(وقيل يشترط تبين صحة اجتهاده)** بأن يبين مستنده ليسلم من لزوم اتباعه في الخطأ الجائز عليه **(ومنع الأستاذ)** أبو اسحق الإسفراييني **(التقليد في القواطع)** كالعقائد وسيأتي الخلاف فيها **(وقيل لا يقلد عالم وإن لم يكن مجتهداً)** لأن له صلاحية أخذ الحكم من الدليل بخلاف العامي **(أما ظانّ الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد)** لمخالفته به لوجوب اتباع اجتهاده **(وكذا المجتهد)** أي من هو بصفات الاجتهاد يحرم عليه التقليد فيما يقع له **(عند الأكثر)** لتمكنه من الاجتهاد فيه الذي هو أصل للتقليد ولا يجوز العدول عن الأصل الممكن إلى بدله كما في الوضوء والتيمم، وقيل يجوز له التقليد فيه لعدم علمه به الآن **(وثالثها يجوز للقاضي)** لحاجته إلى فصل الخصومة المطلوب نجازه بخلاف غيره **(ورابعها يجوز تقليد الأعلم منه لرجحانه)** عليه بخلاف المساويء والأدنى **(وخامسها)** يجوز **(عند ضيق الوقت)** لما يسأل عنه كالصلاة المؤقتة بخلاف ما إذا لم يضق **(وسادسها)** يجوز له **(فيما يخصه)** دون ما يفتي به غيره **(مسئلة إذا تكرّرت الواقعة)** للمجتهد **(وتجدد)** له **(ما يقتضي الرجوع)**

اقتضاه هذا الصنيع مراداً للمصنف قوله: **(ليسلم من لزوم اتباعه في الخطأ)** أطالوا ردّ ذلك بما كان يتعين إيراده فراجعه قوله: **(وإن لم يكن مجتهداً)** يتعين جعل هذه الواو للحال إذ لو جعلت عاطفة كما هو قاعدة المبالغة اقتضى أنه لا فرق في اللزوم على الأوّل وبين المجتهد وغيره ليس بصحيح إذ لا يلزم المجتهد تقليد المجتهد بل لا يجوز ذلك كما سيأتي، وهذا من قرائن جعل الواو للحال، ومنها أيضاً تعبيره بقوله «ويلزم غير المجتهد» فليتأمل قوله: **(أما ظان الحكم الخ)** هذا مقابل الغير في قوله «ويلزم غير المجتهد» قوله: **(وكذا المجتهد عن الأكثر)** إن قلت هلا جاز له التقليد كما جاز للمجتهد الاجتهاد مع القدرة على اليقين كما أخذوا ذلك من نحو اجتهاد الصديق بحضرته عليه أفضل الصلاة والسلام كما في واقعة السلب؟ قلت: قد يفرق بأن الاجتهاد أصل التقليد والأخذ بالفرع مع القدرة على الأصل لا يسوغ، وأما اليقين فليس أصل الاجتهاد فلا مانع من جوازه مع القدرة عليه دفعاً لمشقة.

قوله: **(وتجدد له ما يقتضي الرجوع)** أقول: في العبارة أدنى مسامحة والمراد ما يحتمل أنه يقتضي الرجوع أو يقول ما يقتضي الرجوع ولو احتمالاً لاحتمال اقتضائه خلاف المظنون أو لا، ويدل على ذلك ما يأتي من تعبير النووي بقوله ما قد يوجب رجوعه وقرينة هذه المسامحة قوله «وجب عليه تجديد النظر» إذ لا معنى لتجديده عند تحقق مقتضى الرجوع بالفعل. والحاصل أن في قوله «ما يقتضي الرجوع» تجوّزاً معه قرينته ومثله مما لا غبار عليه وإلا لامتنع كل مجاز وهو باطل قطعاً. فإن قلت: أي فائدة في زيادته على ابن الحاجب هذا القيد أعني قوله «وتجدد له ما يقتضي الرجوع»؟ قلت: فائدتها تصحيح القطع الذي ذكره أخذاً من الفقهاء فإنه مقيد في كلامهم بهذه الزيادة، فإن انتفت ففي وجوب التجديد خلاف. قال الشيخان في أصل الروضة هل يلزم المجتهد تجديد الاجتهاد إذ وقعت الحادثة مرّة أخرى أم يعتمد اجتهاده الأوّل وجهان

....

كما سبق في القبلة زاد النووي قلت: أصحهما لزوم التجديد، وهذا إذا لم يكن ذاكراً للدليل الأوّل ولم يتجدّد ما قد يوجب رجوعه فإن كان ذاكراً لم يلزمه قطعاً، وإن تجدّد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعاً ا هـ. وقال النووي في المجموع ما نصه: إذا أفتى في حادثة ثم حدثت أو مثلها فإن تذكر الفتوى الأولى ودليلها بالنسبة إلى أصل الشرع إن كان مستقلاً أو إلى مذهبه إن كان منتسباً أفتى بذلك بلا نظر، وإن ذكرها ولم يذكر دليلها ولا طرأ ما يوجب رجوعه فقيل له أن يفتي بذلك والأصح وجوب تجديد النظر ا هـ. لكنه خالف ذلك بعد أوراق فصحح أنه لا يلزمه الإعادة حيث قال: إذا استفتى فأفتى ثم حدثت له تلك الواقعة مرة أخرى فهل يلزمه تجديد السؤال فيه وجهان: أحدهما يلزمه لاحتمال تغير حال المفتي، والثاني لا يلزمه وهو الأصح لأنه قد عرف الحكم الأوّل والأصل استمرار المفتي عليه. وخصص صاحب الشامل الخلاف بما إذا قلد حياً وقطع فيما إذا كان ذلك خبراً عن ميت بأنه لا يلزمه، والصحيح أنه لا يختص فإن المفتي على مذهب الميت قد يتغير جوابه على مذهبه ا هـ.

وإذا أوجبنا إعادة السؤال فهل يتعين سؤال الأوّل بعينه أو يكفي سؤال غيره من مجتهد آخر أو مقلد لمجتهد آخر؟ فيه نظر والمتجه الثاني ولا يخفى ما في عبارة الروضة من التعارض فيما إذا تجدد ما قد يوجب الرجوع وكان ذاكراً للدليل الأوّل فإن كلاً من قوله «فإن كان ذاكراً لم يلزمه قطعاً» وقوله «وإن تجدد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعاً لإطلاق كل منهما» شامل له فقضية الأوّل عدم اللزوم فيه، وقضية الثاني اللزوم فيه والأوّل هو الموافق لمقتضى قول المجموع «فإن ذكر الفتوى الأولى ودليلها أفتى بذلك بلا نظر» حيث أطلقه عن التقييد بما إذا طرأ ما يوجب الرجوع مع تقييد ما بعده بذلك. وتصريح كلام الشارح حيث قال بخلاف ما إذا كان ذاكراً للدليل فلا يجب تجديد النظر في واحدة من الصورتين أي صورتي تجدد ما يقتضي الرجوع وعدم تجدده. وبه يعلم أن قول المصنف «لا إن كان ذاكراً» راجع للصورتين قبله لا للثانية فقط كما هو صريح شرح الزركشي وإن كان في غاية الاتجاه لاحتمال معارضة ما ظهر بل وتقدّمه. فإن قلت: الزيادة المذكورة يفسدها قوله بعد «لا إن كان ذاكراً له» لاقتضائه أنه لا يجب تجديد النظر مع ذكر الدليل الأوّل وإن تجدد ما يقتضي الرجوع عنه وفساده لاخفاء به. قلت: إنما يكون فساده لاخفاء به لو كان المراد بمقتضى الرجوع مقتضيه بالفعل بأن حصل النظر في الدليل بحيث أدّى إلى خلاف المظنون أوّلاً لكنه ليس مراداً كما تبين بما لا مزيد عليه، بل المراد به ما قد يقتضي الرجوع وهو ذات الدليل حينئذ فلا خفاء في صحته وانتفاء الفساد عنه. وإذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع ما أبداه ها هنا شيخنا العلامة، وأن ما جوّز الجواب به عن جميع ما أبداه من أن ما في قول المصنف «ما يقتضي الرجوع» عبارة عن الدليل دون الاجتهاد هو مراد المصنف بقرينة قوله «وجب تجديد النظر»، وأن غاية ما في عبارة المصنف تجوز مع قيام قرينته ومثله مما لا غبار عليه فتدبر.

عما ظنه فيها أولاً (ولم يكن ذاكراً للدليل الأول وجب) عليه (تجديد النظر) فيها (قطعاً وكذا) يجب تجديده (إن لم يتجدد) ما يقتضي الرجوع ولم يكن ذاكراً للدليل (لا إن كان ذاكراً) له إذ لو أخذ بالأوّل من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان آخذاً بشيء من غير دليل يدل عليه والدليل الأوّل لعدم تذكره لا ثقة ببقاء الظن منه بخلاف ما إذا كان ذاكراً للدليل فلا يجب تجديد النظر في واحدة من الصورتين إذ لا حاجة إليه. (وكذا العامي يستفتي) العالم في حادثة (ولو) كان العالم (مقلد ميت) بناء على جواز تقليد الميت وإفتاء المقلد كما سيأتي (ثم تقع له تلك الحادثة هل يعيد السؤال) لمن أفتاه أي حكمه حكم

قوله: (وكذا إن لم يتجدد) إن قلت: لم فصله بكذا مع أنه لم يذكر فيه ما يختص به عما قبله من خلاف أو نحوه؟ قلت: لوجهين: الأوّل الإشارة إلى أن ثبوت هذا الحكم دون ما قبله لأن المشبه دون المشبه به، ووجه الأدونية أنه لم يتجدّد ما يقتضي الرجوع فوجوب تجديد الاجتهاد حينئذ دون الوجوب فيما إذا تجدّد ما يقتضي الرجوع. والثاني أنه لو أسقط «كذا» توهم أن هذا مبالغة على ما قبله وتتمة له وحينئذ يشكل معناه ويقع الإلباس، ففي ذكر «كذا» إيضاح لاستقلاله له ودفع للإلباس عنه فليتأمل قوله: (وكذا العامي يستفتي إلى أن قال هل يعيد السؤال) فيه أمور: الأوّل أنه إن قلت ما حكمه التشبيه في قوله «وكذا» وهلا أسقطه؟ ولم سلم فهلا أسقط قوله «هل يعيد السؤال» لفهمه منه؟ ولو سلم فهلا قال فيعيد السؤال بدون استفهام كما قاله في المجتهد «وجب تجديد النظر الخ» بدون استفهام؟ قلت: حكمة التشبيه الإشارة إلى ترتب إعادة السؤال على إعادة الاجتهاد فحيث وجب إعادة الاجتهاد بأن لم يكن المجتهد ذاكراً للدليل وجب إعادة السؤال وحيث لا فلا، وهذا ظاهر إذا علم العامي أن المجتهد ذاكر للدليل أو غير ذاكر له، فلو جهل ذلك فالقياس وجوب الإعادة لأنه الاحتياط. وكذا يقال إذا كان المفتي مقلداً فحيث احتمل تغير جوابه وجب إعادة السؤال وإلا فلا، وإنما ذكر قوله «هل يعيد السؤال» لأنه غير مفهوم من التشبيه إذ الحكم المذكور في المشبه به هو إعادة الاجتهاد وهو غير مراد في المشبه بل غير متأت فيه، وإنما المراد فيه إعادة السؤال فلهذا صرح بذلك. وإنما أورد الاستفهام إشارة إلى الخلاف في ذلك الذي ذكره الزركشي وغيره فتأمل ولله در المصنف. والثاني أنه أطلق وجوب إعادة السؤال وقيده في أصل الروضة بما إذا كان المفتي حياً ولم يعرف استناد الجواب إلى نص أو إجماع حيث قال: فرع إذا استفتى وأجيب فحدثت له تلك الحادثة ثانياً فإن عرف استناد الجواب إلى نص أو إجماع فلا حاجة إلى السؤال، وكذا لو كان المقلَّد أي بفتح اللام ميتاً وجوّزناه وإن عرف استناده إلى الرأي والقياس أو شك والمقلد أي بفتح اللام حيّ فوجهان: أحدهما لا يحتاج إلى السؤال. ثانياً لأن الظاهر استمراره على جوابه وأصحهما يلزمه السؤال ثانياً ا هـ. وقيده في المجموع نقلاً عن القاضي أبي الطيب بما إذا لم تكن المسألة مما يكثر وقوعها ويشق إعادة السؤال عنها حيث قال قال القاضي أبو الطيب في تعليقه في باب استقبال القبلة:

المجتهد في إعادة النظر فيجب عليه إعادة النظر فيجب عليه إعادة السؤال إذ لو أخذ بجواب الأوّل من غير إعادة لكان آخذاً بشيء من غير دليل وهو في حقه قول المفتي وقوله الأول لا ثقة ببقائه عليه لاحتمال مخالفته له باطلاعه على ما يخالفه من دليل إن كان مجتهداً أو نص لإمامه إن كان مقلداً **(مسئلة تقليد المفضول)** من المجتهدين فيه أقوال: أحدها ورجحه ابن الحاجب يجوز لوقوعه في زمن الصحابة وغيرهم مشتهراً متكرراً من غير انكار. ثانيها لا يجوز لأن أقوال المجتهدين في حق المقلد كالأدلة في حق المجتهد فكما يجب الأخذ بالراجح من الأدلة يجب الأخذ بالراجح من الأقوال، والراجح منها قول الفاضل ويعرفه العامي بالتسامع وغيره **(ثالثها المختار يجوز لمعتقده فاضلاً)** غيره **(أو مساوياً)**

وكذا العامي إذا وقعت له مسألة سألها عنها ثم وقعت له فيلزمه السؤال ثانياً يعني على الأصح قال: إلا أن تكون مسألة يكثر وقوعها ويشق عليه إعادة السؤال عنها فلا يلزمه ذلك ويكفيه السؤال الأوّل للمشقة ا هـ. وقد تقدّم عن المجموع تصحيحه أنه لا فرق في جريان الخلاف في وجوب إعادة السؤال بين تقليد الحي وكون ذلك خبراً عن ميت لأن المفتي على مذهب الإمام قد يتغير جوابه على مذهبه، ولا يخفى أن ما تقدّم عن أصل الروضة من التفصيل بين أن يعرف استناد الجواب إلى نص أو إجماع أو لا ليس فيه إفصاح بجريانه في المفتي المقلد المخبر عنه الميت لكن المتجه وهو الظاهر جريانه فيه، ومع هذا كله فلقائل أن يقول: استناد الجواب إلى نص لا يمنع وجوب إعادة السؤال إذا تجدد نص آخر يحتمل نسخة للأوّل فليتأمل. والثالث أنه قد يفهم من إعادة السؤال تعين سؤال المسؤول أولاً بعينه في القسمين أعني ما إذا كان المفتي المسؤول أوّلاً مجتهداً وما إذا كان مقلد ميت حتى لا يكفي سؤال غيره من مجتهد آخر أو مقلد لميت آخر في الأوّل ومن مقلد آخر لذلك الميت أو غيره أو مجتهد آخر في الثاني والمتجه أنه لا يتعين وأنه يكفي ما ذكر.

قوله: **(ثالثها المختار يجوز لمعتقده فاضلاً أو مساوياً الخ)** فيه أمران: الأوّل أنه شامل لما لو كان اعتقده فاضلاً أو مساوياً ميتاً والآخر حياً وفيه كلام للبرماوي في حاشية شيخ الإسلام وكتبنا بهامشها كلاماً للمصنف فليحرّر كل ذلك. والثاني أنه ينبغي أن يجري ذلك في استفتاء المقلد لقوله في الروضة: وإذا اختلف متجران في مذهب لاختلافهما في قياس أصل إمامهما ومن هذا يتولد وجوه الأصحاب، فبقول أيهما يأخذ العامي في ما سنذكره في اختلاف المجتهدين إن شاء الله تعالى ا هـ. ثم قال: فرع إذا وجد مفتيين فأكثر هل يلزمه أن يجتهد فيسأل أعلمهم وجهان. قال ابن سريج: نعم واختاره ابن كج والقفال لأنه يسهل عليه وأصحهما عند الجمهور أنه يتخير فيسأل من شاء لأن الأوّلين كانوا يسألون علماء الصحابة رضي الله عنهم مع تفاوتهم في العلم والفضل ويعملون بقول من سألوه من غير إنكار. قال الغزالي: فإن اعتقد أحدهما أعلم لم يجز أن يقلد غيره وإن كان لا يلزمه البحث عن الأعلم إذا

....

لم يعتقد اختصاص أحدهم بزيادة علم. قلت: هذا الذي قاله الغزالي قاله غيره أيضاً وهو وإن كان ظاهراً ففيه نظر لما ذكرنا من سؤال آحاد الصحابة مع وجود أفاضلهم الذين فضلهم متواتر وقد يمنع هذا. وبالجملة المختار ما ذكره الغزالي فعلى هذا يلزمه تقليد أورع العالمين وأعلم الورعين فإن تعارضا قدم الأعلم على الأصح ا هـ. واعتمد في الروضة ما نقله عن اختيار الغزالي حيث قال ما نصه: ويعمل بفتوى عالم مع وجود أعلم جهله فإن اختلفا قدم الأعلم، وكذا إذا اعتقد أحدهما أعلم أو أورع ويقدم الأعلم على الأورع ا هـ. والذي في المجموع: وإذا اجتمع اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاؤهم فهل يجب عليه الاجتهاد في أعيانهم والبحث عن الأعلم والأورع الأوثق ليقلده دون غيره فيه وجهان: أحدهما لا يجب بل له استفتاء من شاء منهم لأن الجميع أهل وقد أسقطنا الاجتهاد عن العامي، وهذا الوجه هو الصحيح عند أصحابنا العراقيين قالوا: وهو قول أكثر أصحابنا. والثاني يجب ذلك لأنه يمكنه هذا القدر من الاجتهاد بالبحث والسؤال وشواهد الأحوال. وهذا الوجه قول أبي العباس بن سريج واختيار القفال المروزي وهو الصريح عند القاضي حسين، والأوّل أظهر وهو الظاهر من حال الأوّلين.

قال أبو عمر رحمه الله: لكن متى اطلع على الأفقه فالأظهر أنه يلزمه تقليده كما يجب تقديم أرجح الدليلين وأوثق الروايتين. فعلى هذا يلزمه تقليد الأورع من العالمين والأعلم من الورعين فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع قدم الأعلم على الأصح ا هـ. ولا يخفى أن حاصل ذلك تصحيح عدم وجوب البحث عن الأعلم والأورع لكن لو تبين له الأعلم تعين فإنه فرض الوجهين في وجوب البحث وصحح عدم الوجوب. ثم نقل عن الشيخ أبي عمرو بن الصلاح الاستدراك المذكور وأقره عليه فهذا موافق لما تقدم عنه في الروضة حيث صحيح عدم وجوب البحث واختار ما اختاره الغزالي، بل ما هنا أدل على اختيار ما اختاره الغزالي لأنه هنا أقرّ ما قاله أبو عمرو الموافق لاختيار الغزالي واقراره اختيار له كما هو عادته فإنهم يستدلون على موافقته على ما ينقله بأنه أقره كما هو معلوم وفي الروضة نظر فيما قاله الغزالي. ثم قال في أصل الروضة: لو اختلف عليه جواب مفتيين فإن أوجبنا البحث وتقليد الأعلم اعتمده وإلا فأوجه أصحها يتخير ويأخذ بقول أيهما شاء. والثاني يأخذ بأغلظ الجوابين، والثالث بأخفهما. والرابع بقول من يبني قوله على الأثر دون الرأي. والخامس بقوله من سأله أوّلاً. زاد في الروضة ما نصه: وحكي وجه سادس أنه يسأل ثانياً فيأخذ بفتوى من وافقه. وهذ الذي صححه من التخيير وهو الذي صححه الجمهور ونقله المحاملي في أوّل المجموع عن أكثر أصحابنا لأن فرضة أن يقلد عالماً وقد فعل والله أعلم ا هـ. والذي في المجموع حكاية خمسة أوجه بعضها يوافق ما حكاه في أصل الروضة ثم قال: والظاهر أن الخامس أي وهو أنه يتخير فيأخذ بقول أيهما شاء أظهرها ا هـ. فليتأمل.

له بخلاف من اعتقده مفضولاً كالواقع جمعاً بين الدليلين المذكورين بهذا التفصيل **(ومن ثم)** أي من هنا وهو هذا التفصيل المختار أي من أجل ذلك نقول **(لم يجب البحث عن الأرجح)** من المجتهدين لعدم تعينه بخلاف من منع مطلقاً **(فإن اعتقد)** أي العامي **(رجحان واحد منهم (تعين)** لأن يقلده وإن كان مرجوحاً في الواقع عملاً باعتقاده المبنيّ عليه. **(والراجح**

قوله: **(بخلاف من اعتقد مفضولاً كالواقع)** قال شيخ الإسلام: هو أي قوله «كالواقع» بدل من «مفضولاً» أو صفة كاشفة له لأن المسألة مفروضة في تقليد المفضول في الواقع اهـ. قلت: قد يستشكل ذلك بالنسبة للثالث إذ لا معنى لقولنا يجوز تقليد المفضول في الواقع لمن يعتقده فاضلاً أو مساوياً أي في الواقع. ويجاب بأن معناه أنه إذا قلد من اعتقده فاضلاً أو مساوياً في الواقع جاز تقليده حتى لو تبين بعد أنه مفضول في الواقع اعتدّ بذلك التقليد الماضي فليتأمل. فإن قلت: بم يفارق الثالث والثاني فإن الظاهر أن الثاني يكتفي بالظن أيضاً بدليل قوله وبمعرفة العامي بالتابع وغيره فإن ذلك لا يستلزم التحقق. وعلى هذا فإن ظنه أرجح قلده أو مساوياً فكذلك إذ لا أرجح عنده حتى يقدمه. قلت: الثالث يكتفي باعتقاد الأرجحية أو المساواة ولو بلا بحث عن الأرجح وإن كان لو بحث لربما ظهر الأرجح بخلاف الثاني لا يكتفي بمجرد ذلك الاعتقاد بل يوجب البحث عن الأرجح وإن كان يكتفي بالاعتقاد بعد البحث، وفرق بين الاكتفاء بالاعتقاد بدون بحث والاكتفاء به بشرط البحث. نعم لو علم أن أحدهما أعلم ولم يتعين وأمكن تعينه بالبحث فيتجه وجوب البحث على الثالث أيضاً ولو لم يعلم ذلك لكنه احتمل وأمكن تبين الحال بالبحث فهل يجب البحث على الثالث أيضاً فيه نظر والوجوب غير بعيد قوله: **(ومن ثم لم يجب البحث عن الأرجح)** إن قلت هذا يتفرع على الأول أيضاً فيشكل تخصيصه بالثالث الذي دل عليه تقدم الظرف أعني من ثم. قلت: التقديم للاهتمام ولو سلم فالحصر إضافي لأنه بالنسبة للقول الثاني كما أشار إليه الشارح بقوله «بخلاف من منع مطلقاً». فإن قلت: فلم أثر الثالث بذكر ذلك؟ قلت: لأنه الذي يتوهم معه وجوب ذلك لأنه شرط فيه اعتقاده الكون فاضلاً أو مساوياً وذلك مظنة لهذا التوهم كما لا يخفى. فإن قلت: ما وجه تفرع عدم الوجوب على الثالث حتى صح تعبير المصنف بقوله «ومن ثم» مع أن اشتراط اعتقاد كونه فاضلاً أو مساوياً لا ينافي الوجوب بل يناسبه؟ قلت: وجهه أن اشتراط مجرّد اعتقاد ما ذكر يشعر بعدم اعتبار زيادة عليه فليتأمل قوله: **(لعدم تعينه)** أي لعدم تعين الراجح في نفس الأمر من حيث إنه الراجح في نفس الأمر للتقليد للاكتفاء بالراجح باعتبار الاعتقاد بالمساوي كذلك.

قوله: **(فإن اعتقد رجحان واحد منهم تعين)** فيه أمور: الأول أن ضمير «اعتقد» ينبغي أن يرجع لمن يلزمه التقليد وهو غير المجتهد، سواء كان عامياً أو عالماً، لأن الظاهر جريان هذا الخلاف في كل منهما لكن الشارح جعل الضمير للعامي فليتأمل توجيهه اللهم إلا أن يريد

علماً فوق الراجح) ورعاً في الأصح لأن لزيادة العلم تأثيراً في الاجتهاد بخلاف زيادة الورع، وقيل بالعكس لأن لزيادة الورع تأثيراً في التثبيت في الاجتهاد وغيره بخلاف زيادة العلم، ويحتمل التساوي لأن لكل مرجحاً وهذه المسئلة مبنية على وجوب البحث عن الأرجح المبني على امتناع تقليد المفضول **(ويجوز تقليد الميت)** لبقاء قوله كما قال الشافعي

بالعامي غير المجتهد مطلقاً لكنه لا يناسب قوله «ومعرضة العامي بالتسامع وغيره» فإن يدل على حمل العامي على ظاهره. والثاني أنه لو اعتقد رجحان واحد ثم تغير اجتهاده إلى اعتقاد رجحان الآخر دون الأوّل فيتجه وجوب العمل بالاعتقاد الثاني والاعتداد بما عمل به على الأوّل كما لو تغير اجتهاد المجتهد بجامع أنه يلزمه اتباع اعتقاده كما يلزم المجتهد اتباع اجتهاده. والثالث قال شيخنا العلامة: لا يخفى أن هذا عين قوله «يجوز لمعتقده فاضلاً أو مساوياً» أي لا مفضولاً كما صرح به الشارح فهو تكرار معه بلا خفاء انتهى. وأقول: ما زعمه من العينية ونفي الخفاء عنها كلاهما سهو بلا خفاء لأن الأوّل مفروض في المفضول في الواقع كما أشار إليه الشارح بقوله في تقرير القول الثالث بخلاف من اعتقده مفضولاً كالواقع، وتقدّم عن شيخ الإسلام التصريح بأن المسألة مفروضة في تقليد المفضول في الواقع، وهذا أعم كما أشار إليه الشارح بقوله في هذا «وإن كان مرجوحاً في الواقع» أي سواء كان مرجوحاً فيه أم لا، ولا ذاهب من العقلاء إلى دعوى العينية بين الأعم والأخص ولا إلى أن الجمع بينهما من قبيل التكرار فزعم التكرار أيضاً من السهو على السهو. نعم المتوجه أن يقال ما زاده هذا الأعم على ذاك الأخص معلوم منه بالأولى فلا فائدة في ذكره. ويجاب بأن هذا كالتحصيل لذاك منطوقاً ومفهوماً كأنه قال: فالحاصل أن المدار على الاعتقاد دون الواقع فحيث اعتقده فاضلاً أو مساوياً قلده، سواء كان فاضلاً أو مساوياً في الواقع أو كان مفضولاً فيه، وهو لو صرح بهذا التحصيل لم يتوهم فيه تكرار ولا خلو عن الفائدة لأن ضبط الأحكام وبيان ما المدار عليه فيها كما هو حاصل التحصيل فائدة أي فائدة. وأيضاً ففي ذلك الأعم تأكيد وتنبيه المخاطب لئلا يغفل عن عموم الحكم وعن أنه لا فرق في اللزوم بين كونه في الواقع كذلك أو لا، ويجوز الفرق قبل التأمل ودفع ما يتوهم من التعبير بالجواز في الأوّل أن المراد الإباحة دون الوجوب فليتأمل قوله: **(والراجح علماً فوق الراجح ورعاً في الأصح)** ظاهره أنه مبني على مختار المصنف وهو ظاهر ويؤيده ما تقدّم عن المجموع نقلاً عن أبي عمرو بن الصلاح إن لم يكن عينه من قوله «لكن متى اطلع على الأوثق فالأظهر أنه يلزمه تقليده» إلى أن قال «فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع قلد الأعلم على الأصح» انتهى. فإنه فرع ذلك على القول بعدم وجوب البحث وصور ذلك بما إذا اطلع على الأوثق وذلك متصادق مع قول المصنف «يجوز لمعتقده فاضلاً وحكم مع ذلك بأنه يقلد الأعلم على الأصح». حينئذ ففي بناء الشارح لذلك على المرجوح نظر ولعله رأى هذا الخلاف في كلام الأصوليين مفرعاً عليه ثم رأيت شيخنا العلامة اعتذر عنه بهذا.

رضي الله عنه المذاهب لا تموت بموت أربابها (خلافاً للإمام) الرازي في منعه قال لأنه لا

قوله: (خلافاً للإمام) فيه أمران: الأوّل أن هذا المخالفة لا تختص بالإمام بل هي أحد وجهين حكاهما في أصل الروضة فقال: وموت المجتهد هل يخرجه عن أن يقلد ويؤخذ بقوله وجهان: الصحيح أنه لا يخرج بل يجوز تقليده كما يعمل بشهادة الشاهد بعد موته ولأنه لو بطل قوله بموته لبطل الإجماع بموت المجمعين ولصارت المسألة اجتهادية، ولأن الناس اليوم كالمجمعين على أنه لا مجتهد اليوم فلو منعنا تقليد الماضين لتركنا الناس حيارى انتهى. فلم خص هذه المخالفة بالإمام اللهم إلا أن يكون لم يثبت عنده المخالفة عن أحد من الأصوليين غير الإمام وفي نظر، لأن كثيراً ما ينقل أقوال الفقهاء مع أن أكثر الفقهاء أو جميعهم أصوليون. والثاني قال الكوراني: والمصنف نقل عن الإمام عدم جواز تقليد الميت وهذا كلام في غاية الإشكال إذ الإمام شافعي المذهب فكيف يكون شافعياً وهو لا يجوّز تقليد الميت؟ والحق أن الإمام ذكر في المحصول في أوّل المقالة ما نسب إليه المصنف ثم في آخر الفصل ذكر الإجماع على جوازه في زماننا لانقطاع المجتهدين، وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه فجزم بأنه يمنع مطلقاً وليس كذلك، بل يفصل إن وجد الحي فلا يجوز، وإن لم يوجد جاز إجماعاً. وأغرب من كلام المصنف كلام بعض شراحه حيث يقول: ومن تأمل كلام الإمام في المحصول علم أن الإمام يمنع لتقليده مطلقاً، ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه إليه فقط غلط وقد نقلنا لك كلام الإمام في المحصول آنفاً. وقال في موضع آخر: ويجوز للعامي أن يقلد في فروع الشريعة خلافاً للمعتزلة. وإنما غلط الشارح المذكور في كلام الإمام في المحصول حيث قال: لا يجوز التقليد في أصول الدين لا للمجتهد ولا للعامي وهذا كلام حق لا مرية فيه وسنحققه في موضعه على أحسن وجه وأوضحه. ا هـ كلام الكوراني. وأقول: هو كلام فاسد مبني على التساهل القبيح وضعف الاطلاع وعدم إحسان التأمل كما ستراه واضحاً. فأما قوله «وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه الخ» فبطلانه مما لا يخفى على من عنده أدنى مسكة وله أدنى اطلاع، وكيف لا وما ذكره الإمام في آخر كلامه قد اختاره القاضي البيضاوي في منهاجه الذي اختصره من كلام الإمام وهو نصب عيني المصنف وشروحه حيث قال: واختلف في تقليد الميت لأنه لا قول له لانعقاد الإجماع على خلافه والمختار جوازه للإجماع عليه في زماننا ا هـ.

وتعرض المصنف في شرحه له أعني لكلام الإمام وبحث معه فيه فقال: واستدل المصنف على اختياره بالإجماع عليه في زماننا وهذا قد ذكره الإمام فقال: انعقد الإجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد والإجماع حجة. ولقائل أن يقول: لا بجامع قولك ليس في هذا الزمان مجتهد قولك إجماع أهل هذا الزمان حجة لأن الإجماع المعتبر هو إجماع المجتهدين، وكيف لا وقد بالغ المصنف في منع الموانع في بسط الكلام على كلام الإمام في أوّل الفصل وآخره فإنه قال ما نصه: فصل: وقلتم على قولنا ويجوز تقليد الميت خلافاً

بقاء لقول الميت بدليل انعقاد الإجماع بعد موت المخالف. قال: وتصنيف الكتب في المذاهب مع موت أربابها لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء

للإمام أن في المحصول ما يوضح ميله إلى الجواز حيث قال: ولقائل أن يقول: انعقد الإجماع في زماننا على العمل بهذا النوع من الفتوى لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد والإجماع حجة. ثم قلتم: وفي دعوى انعقاد الإجماع في زمن ليس فيه مجتهد نظر لاختصاص الانعقاد بالمجتهدين. والجواب وأطال جداً في بيانه وبسط الكلام على هذا الإجماع الذي ذكره الإمام إلى أن قال بعد نحو ثمانية أوراق ما نصه: فإن قلت اختصر لي ما يحصل به جوابي من هذا الكلام الطويل قلت: مختصره إن نقلنا عن الإمام أنه لا يجوز تقليد الميت صحيح وأن قوله «لا مجتهد في الزمان» لا يعارضه قوله «انعقد الإجماع في زماننا» لأن المعني به إجماع السابقين على حكم أهل هذا الزمان فيه كما أنا نحكم الآن على أهل الزمان الذي تندرس فيه أعلام الشريعة، وكما أنا نذكر اليوم حكم الله وهو عام في أهل كل زمان وبتقدير أن يعني به إجماع أهله، فإجماعهم حجة في مثل هذا لإلجاء الضرورة إليه مع ما لديهم من الممارسة في العلم وأهلية النظر على الجملة إذ ليسوا عوام خلصاً بل هم مجتهدون في هذا القدر أعني مسألة تقليد الميت وإن لم يكونوا مجتهدين في أعيان المسائل التي يقع فيها التقليد، أو لأنهم وإن كانوا عوام يعتبرون عند عدم المجتهدين وإن لم يعتبروا معهم فقد بانت صحة ما نقلناه وليس في المحصول ولا غيره ما يوضح ميله إلى الجواز، ومن فهم عنه ذلك فقد ساء فهما بل قد قدمنا أنه ليس فيه تصريح بميل إلى العمل بهذا الظن رأساً وإنما هو بحث جوّز لقائل ما إن يقوله ا هـ. وقال قبل ذلك: فإن قلت لقد أوضحت دفع التناقض عن هذا الإمام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك إذ قد نقلت في جمع الجوامع عنه منع تقليد الميت وهو قد قال هنا «لقائل أن يقول» إلى آخر كلامه. وحاصله تجويز التقليد للإجماع عليه إما من السابقين أو من اللاحقين. قلت: الإمام لم يجوز تقليد الميت بل حاصل بحثه تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموتى وكأنه يقول: أنا وإن لم أجوّز تقليد الميت فعندي طريق يتوصل به إلى العمل بأقوالهم وهي أن الثقة إذا أخبرني أن الميت قال كذا وأنا أعلم أن الميت مجتهد ظننت أن حكم الله تعالى كذا فكان ظني هو الموجب عليّ لاعتماد هذا القول وليس هذا من تقليد الميت في شيء فافهمه، وإنما هو عمل بالظن فقط وهذا وجه حسن وبه يعود النزاع بينه وبين القوم لفظياً فإنهم يقولون للميت قول لم يمت بموته فليقلد، وهو يقول لا قول للميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن أن هذا حكم الله إلى آخر ما أطال به مما ينبغي الوقوف عليه ا هـ.

وعلى هذا فقوله في جمع الجوامع «خلافاً للإمام» يحتمل أن يقصد خلافاً للإمام خلفاً لفظياً ليوافق هذا الذي نقلناه الآن عنه، ويحتمل وهو الظاهر خلافاً له خلفاً معنوياً وإن خالف هذا الذي نقلناه الآن عنه فقد بان بما لا مزيد عليه أن المصنف اطلع على كلامي الإمام أوّلاً وآخراً وأجاب عن آخرهما بما يدفع وروده عليه وأن من نسبه مع ذلك إلى أنه لم يقف على آخر كلامه

....

فقد أخطأ خطأ واضحاً، بل لو قطعنا النظر عن ذلك كانت نسبته إلى ما ذكر مع الاتفاق على سعة اطلاعه وإحاطته بهذا الفن وكتبه ومع أنه ليس بين أوّل كلام الإمام وآخره ما يزيد على نحو ستة أسطر لا منشأ لها إلا التساهل القبيح والغفلة الفاحشة، وأما قوله «وأغرب من كلام المصنف كلام بعض شراحه وأراد بذلك البعض الزركشي» فإنه ذكر ما نقله عنه من قوله «ومن تأمل كلام الإمام» إلى قوله «فقد غلط». وأما قوله «وقد نقلنا لك كلام الإمام في المحصول آنفاً الخ» فيقال عليه مجرد نقلك كلام الإمام من غير أن تقف على ما قيل فيه ولا أن تدرك ملحظ الزركشي منه ولا ما أراده مما ذكره فيه مما يعود عليك بالوبال وغاية النكال، بل كان الواجب أوّلاً أن تقف على ما قيل فيه وأن تتعرف ملحظ الزركشي منه ما أراده مما ذكره فيه، ثم بعد ذلك إن زعمت فساده فعليك بالبيان بوجه معقول، وأما ما زعمته من أن ملحظه قول الإمام لا يجوز التقليد في أصول الدين لا للمجتهد ولا للعامي فهو هذيان أو بهتان إذ لا يليق بعاقل نسبة هذا الملحظ إلى بعض حذاق العوام فضلاً عمن عدّ من علمه الإسلام، كيف لا والإمام مصرح بالفرق بين المقامين كما لا يخفى مع أدنى تأمل في كلامه في المحلين. واعلم أن مراد الزركشي مما نسبه للإمام من منع التقليد مطلقاً إنما هو منع تقليد الميت مطلقاً أي سواء وجد مجتهد حيّ أو لا كما سيصرح به سياقه لا منع التقليد ولو للأحياء كما توهمه عنه الكوراني فيما أظن لعدم إحسانه التأمل في سياقه. واعلم أيضاً أن الزركشي لم ينفرد بنسبة ما ذكر إلى الإمام خلافاً لما توهمه الكوراني لضعف اطلاعه بل سبقه إلى ذلك المصنف في منع الموانع وأطنب كل الاطناب في بيان ذلك وتفصيله بما يتضح به ملحظ الزركشي وغلط الكوراني في تشنيعه عليه، وأن ذلك التشنيع الشنيع رجع إليه حيث قال من جملة كلام طويل يقرب من كراسة ما نصه: والذي أقوله الآن وعلى الله اعتمد وإياه استوضح وبه استهدي وله ألجأ ومنه استمد وفيه استخلف من كل فائت وعنه ابتغي الأخذ في كل ورد وصدر وإليه أضرع أن يهديني سبيل الرشاد، أن الإمام رحمه الله لم يعقد المسألة لتقليد الموتى بل لفتيا غير المجتهد بأقوال المجتهدين. ثم استطرد من ذلك إلى أنه الميت هل له قول، ثم استطرد من ذلك إلى أن هل في الزمان مجتهد، ثم استطرد من ذلك إلى انعقاد الإجماع في زماننا، فهذه مسائل الأولى فتيا غير المجتهد بقول الميت قال: إنه لا يجوز.

والذي يظهر في هذه المسألة أنه إن أراد بفتياء روايته لنا أن فلاناً قال كذا فالرواية مقبولة إذا كان عدلاً، سواء كان مجتهداً أم لم يكن، سواء نقل عن حي أم ميت. وأما العمل بالمروي إن كان حياً فلا شك في جوازه، وإن كان ميتاً فهي مسألة تقليد الميت لكن الذي نقله الإمام فخر الدين من تخريج مسألة فتيا غير المجتهد بمذهب الميت على تقليد الميت فعله الأصحاب فبنوا على ما نقل الرافعي من الوجهين في تقليد الميت أن من عرف مذهب بعض المجتهدين وتبحر فيه لكنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل له أن يفتي ويأخذ بقوله؟ إن قلنا بمنع تقليد الميت لم يجز وإلا

....

جاز. وبهذا البناء ألم الإمام فخر الدين في بحثه قال: إذا كان الراوي ثقة عدلاً متمكناً من فهم كلام المجتهد والذي ذكرناه نحن من البحث الذي ذكره الرافعي بحثاً لنفسه فقال: لك أن تقول: إذا كان المأخذ ما بينا فلا فرق أن يكون متجراً أو لا يكون بل العامي إذا عرف حكم المسألة عند ذلك المجتهد فأخبر عنه وجوزنا تقليد الميت وجب أن يجوز على الأصح. واعترضه النووي بأنه إذا لم يكن متجراً ربما ظن ما ليس بمذهب مذهباً. ثم أشار إلى أن هذا إنما يتأتى في مسائل صارت كالمعلومة علماً قطعياً كالفاتحة في الصلاة. ثم قال أعني المصنف المسألة الثانية من مسائل الإمام فخر الدين رضي الله تعالى عنه أن الميت هل يقلد وهذا ينبني على أنه هل له قول وموته كنومه وغفلته أو لا قول له؟ صدر الإمام المسألة بأنه لا قول له ولم يقل بعد ذلك ما يخالفه فمن ثم نسبنا إليه أنه لا يجوّز تقليد الميت إذ كيف يجيز تقليد من لا قول له غير أنا نتكلم معه هنا في قوله «إنه لا قول للميت فنقول الخ» ثم دفع التناقض المتوهم بين قول الإمام «أنه لا مجتهد في زماننا» مع قولهم «انعقد الإجماع في زماننا على جواز تقليد الموتى» مع أن الإجماع لا يكون إلا من المجتهدين بوجوه منها: أن المراد إجماع السالفين على جواز عمل أهل زماننا بأقوال الماضين لخلوّ زمانهم عن مجتهد. ومنه التزام انعقاد الإجماع من المجتهدين في المذاهب الناظرين في الشريعة وإن لم يترقوا إلى درجة الاجتهاد عند خلوّ الزمان عن المجتهدين. قال: وليست هذه مسألة اعتبار العوام في الإجماع التي حررناها في جمع الجوامع وشرح المختصر تحريراً بالغاً وادّعينا الوفاق على أن العامي لا قول له وأنكرنا على من زعم خلاف ذلك فإن هذه غير تلك، وكيف لا ينعقد إجماع هؤلاء والقول بأنّ الإجماع حجة يستمد إمّا من السمع وهو نحو ما رُوي من قوله ﷺ «لا تجتمع أمّتي على ضلاله»[1] وهؤلاء أمّته فلا يجتمعون على ضلالة، وإما من العقل وهو أن الجم الغفير لا يصدرون إلا عن قاطع وهؤلاء جم كبير وإذا كان إجماعهم ينعقد وإن لم يكونوا مجتهدين إذا لم يكن في العصر مجتهد قيل لمن تخيل إن انتفاء الاجتهاد يقتضي انتفاء الإجماع ليس ما تخيلت بصحيح لأنا إنما نشترط الاجتهاد عند وجود المجتهدين وضرورة من عداهم تبعاً لهم منغمساً تحت أقوالهم، أما إذا لم يوجدوا فقد آلت الضرورة إلى انعقاد إجماعهم واعتبار أقوالهم ا هـ.

ثم قال: فإن قلت لقد أوضحت دفع التناقض عن هذا الإمام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك إذ نقلت في جمع الجوامع عنه منع تقليد الميت وهو قد قال هنا «القائل أن يقول إلى آخر كلامه». وحاصله تجويز التقليد للإجماع عليه إما من السالفين أو من اللاحقين. قلت: الإمام لم يجوّز تقليد الميت بل حاصل بحثه تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموتى وكأنه يقول: أنا وإن لم أجوّز تقليد الميت فعندي طريق يتوصل به إلى العمل بأقوالهم وهي أن الثقة إذا

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الفتن باب ٨.

....

أخبرني أن الميت قال كذا وأنا أعلم أن الميت مجتهد ظننت أن حكم الله تعالى كذا فكان ظني هو الموجب عليّ لاعتماد هذا القول وليس هذا من تقليد الميت في شيء فافهمه، وإنما هو عمل بالظن فقط وجه حسن وبه يعود النزاع بينه وبين القوم لفظياً فهم يقولون للميت قول لم يمت بموته فليقلد، وهو يقول لا قول للميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن أن هذا حكم الله فيعتبر. ثم إن هذا لا ينبغي أن يقال إنه قول للإمام وإنما هو بحث بحثه الإمام وليس في كلامه ما يدل على أنه يعتقده، ولعله أراد به تخريج مذهب في الجملة فإن هذا حاصل قول المرء ولقائل أن يقول ا هـ. ثم قال: فقد بانت صحة ما نقلناه عن الإمام وليس في المحصول ولا غير. وما يوضح ميله إلى الجواز ومن فهم عنه ذلك فقد ساء فهماً بل قد قدمنا أنه ليس فيه تصريح بميل إلى العمل بهذا الظن رأساً بل هو بحث جواز لقائل ما أن يقوله ا هـ. فالحاصل أن الإمام لم يعقد المسألة لتقليد الموتى بل لفتيا غير المجتهد بقول الميت وخرج ذلك على أنه هل للميت قول، ولما كان مختاره أنه لا قول له ذهب إلى أنه لا يجوز الأخذ بقوله عن الميت ولا ينافي ذلك قوله عقب ذلك ما نصه: ولقائل أن يقول إذا كان الراوي عدلاً ثقة متمكناً من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روي للعامي قوله حصل للعامي ظن صدقه، ثم إن كان المجتهد عدلاً ثقة عالماً فذلك يوجب ظن صدقه في ذلك الفتوى وحينئذ يتولد للعامي من هذين الظنين ظن أن حكم الله تعالى ما روي له هذا الراوي الحي عن ذلك المجتهد الميت، والعمل بالظن واجب فوجب أن يجب على العامي العمل بذلك. وأيضاً فقد انعقد الإجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا الفرع من الفتوى لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد والإجماع حجة ا هـ. وذلك لما سمعته عن المصنف من أن هذا إمّا إشارة إلى تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموتى بالشروط التي أشار إليها الإمام وليس من التقليد في شيء، وإما إشارة إلى تخريج مذهب يمكن أن يقوله قائل مّا من غير أن يعتقده الإمام.

فإن قلت: الوجه الثاني لا يلتئم مع نقل الإجماع المذكور إذ العمل بالإجماع واجب فكيف لا يعتقد الإمام مقتضاه؟ قلت: لما كان في هذا الإجماع ما لا يخفى من الإشكال إذ لم يثبت تحقق إجماع المجتهدين الماضين على العمل بأقوال الموتى في زمانه وقد اعترف بخلوّ زمانه عن مجتهد مع كونه الظاهر المتبادر من كلام الأئمة أن الإجماع لا يتحقق من غير المجتهدين وإن فقدوا، جوز لقائل أن يتمسك به وإن لم يعتقده هو لعدم ثبوته عنده على وجه يعتد به، ويؤيد ذلك تأييداً واضحاً لا شبهة فيه لمتأمّل أنّ المفهوم من تصديره المسألة بالمنع والاحتجاج له، ثم ذكر الجواز على وجه البحث أن المعوّل عليه عنده من حيث العمل إنما هو ما صدر به، كما هو العادة في أمثال ذلك كما لا يخفى. وإذا اتضح لك ذلك اتضح لك متمسك الزركشي واتجاهه وأن المغلط له في ذلك غالط وأن ما تمسك به لا يلاقيه ما شنع به عليه هذا المغلط مما هو سفساف ساقط. وأما قوله «وقال في موضع آخر يجوز للعامي أن يقلد في فروع الشريعة خلافاً للمعتزلة» فلا

بعضها على بعض، ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه وعورض بحجية الإجماع بعد موت

دلالة له على ما زعمه خلافاً لما توهمه لجواز حمله على الحي فإن بني استدلاله بذلك على فهمه أن الزركشي أراد فيما نسبه للإمام التقليد ولو لحي فهو غلط عليه كما أشرنا سابقاً إليه.

قوله: (ولمعرفة المتفق عليه) قال شيخنا العلامة: إن كان المقصود من معرفة المتفق عليه أن لا يخالفه والمخالفة لا تجوز لأنها خرق للإجماع فقد اشتمل كلامه على ما ينافي دعواه. إذ حرمة مخالفته فرع عن بقاء الاتفاق عليه أي الاجماع فليتأمل ا هـ. وأقول: له أن يقول المقصود ما ذكر ولا ينافي ذلك دعواه التي هي امتناع تقليد الميت وأنه لا قول له بعد موته لأنه لا يلزم من الاعتداد بقوله مع غيره من المجتهدين الاعتداد بقوله وحده الشيء قد يؤثر مع غيره ما لا يؤثر وحده وذلك معهود في مواضع ومن ثم قال عبيدة السّلماني لسيدنا علي في مسألة بيع أمّهات الأولاد: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك. فلا منافاة بين امتناع مخالفة الإجماع بعد موت المجمعين وامتناع تقليد المجتهد بعد موته، ولو سلم فيجوز أن يكون لمعرفة لمتفق عليه فوائد أخر كتأكد الظن وطمأنينة القلب والمترتب عليهما من مصالح العبادة وغيرها ما لا يحصي كما لا يخفى قوله: (وقيل يكفي استفاضة بينهم) قال شيخنا العلامة: الاستفاضة هي الاشتهار وقد مرّ أن معرفة الأهلية بالاشتهار كافية فهذا الأصح قول آخر صححه هنا خلاف ما قدّمه أوّلاً بقوله «ويجوز استفتاء من عرف بالأهلية الخ» فتأمّله ا هـ. وأقول: جوابه من وجهين: الأوّل أن قوله «وقد مرّ أن معرفة الأهلية بالاشتهار كافية من تصرفه الغير المطابق لما مرّ إذ الذي مرّ ليس هذا بل أنه يجوز استفتاء من عرف بالأهلية معرفة حاصلة بواسطة الاشتهار وفرق كبير بينهما لا يخفى على متأمّل إذ الحكم بكون المعرفة كافية يقتضي عدم التوقف على شيء آخر وراءها وإلا فلا كفاية بخلاف الحكم بأنه يجوز استفتاؤه فإنه لا يقتضي ذلك ولا ينافي التوقف على شيء آخر.وهو ما ذكره هنا من البحث المذكور، ألا ترى أنه لا ينتظم أن يقال معرفة الأهلية بالاشتهار كافية في استفتائه ولا بدّ فيه من البحث أيضاً لأنّ كفاية المعرفة معناه أنه لا يحتاج معها لشيء آخر وهذا منافٍ لوجوب شيء آخر. وينتظم أن يقال يجوز استفتاء من عرف بالأهلية بالاشتهار ولا بدّ فيه أيضاً من البحث لأن مجرّد الحكم بالجواز صادق مع اعتبار أمور أخرى فلا منافاة بين الحكم بجواز استفتائه وإيجاب البحث أيضاً في ذلك. نعم يرد على هذا شيء آخر غير المنافاة التي هي حاصل إيراد الشيخ وهو أنه لا وجه لإيجاب الجمع بين المعرفة أو الظن بواسطة الاشتهار والبحث المذكور إذ المدار على المعرفة أو الظن فإذا حصلت بأحد الأمرين فالوجه هو الاكتفاء بها بل لا معنى رأساً مع حصول المعرفة التي هي العلم بدليل مقابلتها بالظن إلى اشتراط البحث إذ غايته تحصيل العلم وهو حاصل.

والوجه الثاني أن ما مرّ فيما إذا حصل له من الاشتهار علم أو ظن بالأهلية وما هنا فيما إذا لم يحصل له منه ذلك بأن لم يوجد إلا مجرّد اشتهاره بالعلم من غير أن يعلم أو يظن منه

المجمعين (وثالثها) يجوز (إنْ فقد الحي) للحاجة بخلاف ما إذا لم يفقد (ورابعها قال) الصفي (الهندي) يجوز تقليده فيما نقل عنه (إن نقله مجتهد في مذهبه) لأنه لمعرفته مداركه يميز بين ما استمرّ. عليه وما لم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده إلا ما استمرّ عليه بخلاف غيره (و) يجوز (استفتاء من عرف بالأهلية) للافتاء (أو ظنّ) أهلاً له (باشتهاره بالعلم والعدالة) هذا راجع للأول (وانتصابه والناس مستفتون له) هذا راجع إلى الثاني (ولو) كان من ذكر (قاضياً) فإنه يجوز افتاؤه كغيره. (وقيل لا يفتي قاض في المعاملات) للاستغناء بقضائه فيها عن الإفتاء. وعن القاضي شريح أنا أقضي ولا أفتي (لا المجهول) علماً أو عدالة فلا يجوز استفتاؤه لأن الأصل عدمهما (والأصح وجوب البحث عن علمه) بأن يسأل الناس عنه وقيل يكفي استفاضته بينهم (والاكتفاء بظاهر العدالة) وقيل لا بدّ من البحث عنها (و) الاكتفاء (بخبر الواحد) عن علمه وعدالته بناء على البحث عنهما وقيل لا بدّ من اثنين (وللعامي سؤاله) أي العالم (عن مأخذه) فيما أفتاه به (استرشاداً) أي طلباً لإرشاد نفسه بأن يذعن للقبول ببيان المأخذ لا تعنتاً. (ثم عليه) أي العالم (بيانه) أي المأخذ لسائله المذكور لإرشاده (إن لم يكن خفياً) فإن كان بحيث يقصر فهمه عنه فلا يبينه له صوناً لنفسه عن التعب فيما لا يفيد ويعتذر له بخفاء المدرك عليه (مسئلة يجوز للقادر على التفريع والترجيح

ذلك، وهذا عندي أحسن بل متعين ويؤيده تأييداً واضحاً تعبير الشارح المحقق هنا بقوله «وقيل يكفي استفاضته بينهم» دون أن يقول «وقيل تكفي معرفة الأهلية أو ظنها بالاستفاضة» كما هو المطابق لما مرّ، ويمكن أن يحمل على هذا قول الروضة «فالذي قاله الأصحاب أنه يجوز استفتاء من استفاضت أهليته وقيل لا يكفي الاستفاضة ولا لتواتر بل إنما يعتمد قوله أنا أهل للفتوى لأن الاستفاضة والشهرة بين العامة لا وثوق بها فقد يكون أصلها التلبيس، وأما التواتر فلا يفيد العلم إذا لم يستند إلى معلوم محسوس والصحيح الأوّل لأن إقدامه عليها إخبار منه بأهليته لأنّ الصورة فيمن وثق بدينه» ا هـ. أي فيحمل ما نقله عن الأصحاب وصححه على ما إذا حصل له من الاستفاضة علم أو ظن بالأهلية وعبر في الروض عن ذلك بقوله «يجب أن يستفتي من عرف علمه وعدالته ولو بأخبار ثقة عارف أو باستفاضة وإلا بحث عن ذلك» ا هـ. ولم يزد على ذلك ويوافق ما قاله المصنف في الموضعين على ما بيناه قول ابن المقري في روضه ما نصه: يجب أن يستفتي من عرف علمه وعدالته ولو بأخبار ثقة عارف أو باستفاضة وإلا أي وإن لم يعرفها بحث عن ذلك ا هـ فانظر قوله «وإلا بحث عن ذلك» حيث صدق مع الاستفاضة المجرّدة عن المعرفة وإن أطلق في الروضة كأصلها عن الأصحاب الاكتفاء بالاستفاضة فليتأمّل.

قوله: (ثم عليه بيانه إن لم يكن خفياً) فيه أمران: الأوّل أن ظاهره لوجوب وعليه فلعل محله ما لم يشق عليه مشقة لا تحتمل لعادة. والثاني أنه يمكن أن يضبط الخفي بما لا يسهل عادة تفهيم مثله له قوله: (مسألة يجوز للقادر على التفريع والترجيح الخ) أقول: هذا مجتهد المذهب

وإن لم يكن مجتهداً) أي والحال أنه غير متصف بصفات المجتهد (الإفتاء بمذهب مجتهد اطلع

كما بينه الشارح وقضية التقييد به امتناع إفتاء غيره مطلقاً لكن صرّح في المجموع بخلافه فإنه قسم المفتين إلى المستقل وغيره، ثم قسم المستقل إلى المنتسب وغيره، ثم قسم غير المستقل ثلاثة أقسام: مجتهد المذهب ومجتهد الفتوى وتقدّم بيانهما، والثالث ما وصفه بقوله أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عند ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص إمامه وتفريع المجتهدين في مذهبه وما لا يجده منقولاً إن وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر أنه لا فرق بينهما جاز الحاقه به والفتوى به وكذا ما يعلم اندارجه تحت ضابط ممهد في المذهب وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى فيه وشرطه كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه. قال أبو عمرو: وينبغي أن يكتفي في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها يكون المعظم على ذهنه فيتمكن لدربته من الوقوف على الباقي على قرب اهـ. ثم قال: هذه أقسام المفتين وهي خمسة وكل صنف منها يشترط فيه حفظ المذهب وفقه النفس، فمن تصدّى للفتيا وليس بهذه الصفة فقد باء بأمر عظيم. ثم قال: فإن قيل من حفظ كتاباً أو أكثر في المذهب وهو قاصر لم يتصف بصفة أحد ممن سبق ولم يجد العامي في بلده غيره هل له الرجوع إلى قوله؟ فالجواب إن كان في غير بلده مفت يجد السبيل إليه وجب التوصل إليه بحسب إمكانه وإن تعذر ذكر مسألته للقاصر، فإن وجدها بعينها في كتاب موثوق بصحته وهو ممن يقبل خبره نقل له حكمها بنصه وكان العامي فيها مقلداً صاحب المذهب. قال أبو عمرو: وهذا وجدته في ضمن كلام بعضهم والدليل يعضده وإن لم يجدها مسطورة بعينها لم يقسها على مسطور عنده وإن اعتقده من قياس لا فارق لأنه قد يتوهم ذلك في غير موضعة. فإن قيل: هل لمقلد أن يفتي بما هو مقلد فيه؟ قلنا: قطع أبو عبد الله الحليمي وأبو محمد الجويني وأبو المحاسن الروياني بتحريمه. وقال القفال المروزي: يجوز. قال أبو عمرو: وقول من منعه معناه لا يذكره على صورة من يقوله من عند نفسه بل يضيفه إلى إمامه الذي قلده، فعلى هذا من عددناه من المفتين المقلدين ليسوا مفتين حقيقة ولكن لما قاموا مقامهم وأدّوا عنهم عدوّاً معهم، وسبيلهم أن يقولوا مثلاً مذهب الشافعي كذا ونحو هذا ومن ترك منهم الإضافة فهو اكتفاء بالمعلوم من الحال عن التصريح به ولا بأس بذلك. وذكر صاحب الحاوي في العامي إذا عرف حكم حادثة بني على دليلها ثلاثة أوجه: أحدها أن يفتي به ويجوز لأنه وصل إلى علمه كوصول العالم. والثاني يجوز إن كان دليلها كتاباً أو سنة ولا يجوز إن كان غيرهما. والثالث لا يجوز مطلقاً وهو الأصح والله أعلم اهـ.

قوله: (أي والحال) تنبيه على أن الواو للحال دون العطف لفساده لأنها تقتضي أنه لا فرق بين المجتهد وغيره وذلك لا يوافق قوله بمذهب مجتهد قوله: (اطلع على مأخذه) هو وصف جار على غير من هو له. قال شيخنا الشهاب: فحقه أن يقول اطلع هو الخ اهـ. قلت: ويجاب

على مأخذه واعتقده) وهذا كما صرّح به الآمدي مجتهد المذهب لانطباق تعريفه السابق عليه فيجوز له الإفتاء بمذهب إمامه مطلقاً لوقوع ذلك في الأعصار متكرراً شائعاً من غير إنكار بخلاف غيره فقد أنكر عليه. وقيل لا يجوز له لانتفاء وصف الاجتهاد عنه وإنما يجوز الإفتاء للمجتهد ولا يسلم وقوعه من غيره في الأعصار المتقدّمة **(وثالثها)** يجوز له **(عند عدم المجتهد)** للحاجة إليه بخلاف ما إذا وجد المجتهد **(ورابعها)** يجوز للمقلد الإفتاء **(وإن لم**

بتخريج عبارة المصنف على قول الكوفيين أنه إنما يجب إبراز الضمير إن خيف اللبس دون ما إذا أمن كما هنا فإنّ قرينة السياق ظاهرة في أنّ المطلع هو القادر المذكور وأن الذي أضيف إليه المذهب هو المجتهد قوله: **(اطلع على مأخذه واعتقده)** قال شيخنا الشهاب: ظاهر العبارة أنه لا يفتي إلا بما اطلع على مأخذه واعتقده وقضيته أن مثل ابن سريج لا يفتي بحكم على رأي مالك مثلاً لعدم اعتقاده ولا يفتي على رأي الشافعي إلا بما اطلع على مأخذه اهـ. أقول: قد يشكل على اشتراط الاعتقاد جواز فتوى المنتسب بناء على ثبوت استقلاله كما هو صريح كلامهم، وما نقل عن القفال أنه كان يقول تسألوني عن مذهبي أو مذهب الشافعي ولم ينقل إنكار أحد عليه فتواه على مذهب الشافعي فليتأمل قوله: **(اطلع على مأخذه واعتقده)** فيه أمران: الأوّل أن الظاهر على ما قال شيخنا الشهاب رجوع الهاء في و«اعتقده» لمذهب لا لمأخذ اهـ. والثاني أن قضيته توقف جواز الإفتاء على هذين القيدين وفيه نظر قوله: **(بخلاف غيره)** قال شيخنا العلامة: أي غير القادر المذكور فيدخل في غيره مجتهد الفتوى وهو كما مرّ المتبحر القادر على الترجيح دون التفريع وقد مرّ أنه يسمى مجتهد الفتوى ففيه مع هذا تناقض لا يخفى اهـ. وأقول: الجزم بالتناقض ونفي الخفاء عنه مما يتعجب منه؛ أمّا أوّلاً فلأن غاية ما هنا مع ما مرّ أن ما هنا من قبيل المطلق أو العام وما مرّ من قبيل المقيد أو الخاص ولم يذهب عاقل إلى التناقض بين المطلق والمقيد ولا بين العام والخاص، بل قيدوا المطلق بالمقيد وخصصوا العام بالخاص، فيجوز حمل ما هنا على غير مجتهد الفتوى بقرينة ما مرّ. وأمّا ثانياً فغاية ما هنا على تقدير أنه أراد بالغير ما يشمل مجتهد الفتوى الحكم بعدم جواز افتائه، وغاية ما مرّ إطلاق هذا الاسم الاصطلاحي أعني لفظ مجتهد الفتوى عليه ومجرّد ذلك لا يوجب التناقض لأن تسميته بهذا الاسم لا تستلزم الحكم بجواز إفتائه لجواز أن تكون هذه التسمية مجرّد اصطلاح أو باعتبار مذهب غير المصنف أو غير الأصوليين كالفقهاء أو بعضهم ومثل ذلك غير عزيز، أو باعتبار أن اجتهاده يناسب الفتوى لتعلقه بتعيين الراجح المحتاج إليه فيها أو أنه فتوى بالرجحان أو نحو ذلك، والتسمية مما يكفي فيها أدنى مناسبة كما تقرّر في محله فليتأمل قوله: **(ورابعها الخ)** قال الكمال: هذا القول أعم من ترجمة المسألة إلى آخر ما قال. وأقول: قد يمنع ذلك ويوجه صنيع المصنف بأنّ قوله «للقادر» قيد له مفهوم وهو المنع لغيره فكأنه قال للقادر دون غيره والترجمة باعتبار المنطوق والمفهوم عامة فلا إشكال في حكاية هذا الرابع فكأنه قال: مسألة يجوز للقادر دون غيره وقيل لا يجوز للقادر

يكن قادراً) على التفريع والترجيح **(لأنه ناقل)** لما يفتي به عن إمامه وإن لم يصرّح بنقله عنه وهذا الواقع في الأعصار المتأخرة **(ويجوز خلق الزمان عن مجتهد)** أي أن لا يبقى فيه مجتهد **(خلافاً للحنابلة)** في منعهم الخلوّ عنه **(مطلقاً ولابن دقيق العيد)** في منعه الخلوّ عنه. **(ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد)** فإن تداعى بأن أتت شرائط الساعة الكبرى كطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك جاز الخلوّ عنه **(والمختار)** بعد جوازه أنه **(لم يثبت وقوعه)** وقيل يقع دليل عدم الوقوع حديث الصحيحين بطريق «لا زال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله»[1] أي الساعة كما صرّح بها في بعض الطرق. قال البخاري: وهو أهل العلم

أيضاً. وثالثها يجوز للقادر دون غيره عند عدم المجتهد. ورابعها يجوز للقادر وغيره ولا يخفى انتظام هذا التقرير. ثم رأيت شيخ الإسلام أجاب بأن قوله «ورابعها الخ» مقابل لمفهوم قوله «يجوز للقادر الخ» ثم أورد ما يدفعه المتأمّل بما قرّرته فليتأمّل.

قوله: **(ويجوز خلوّ الزمان عن مجتهد)** أقول: المتبادر من ذكر المجتهد هو المجتهد المطلق لكن صرّح الصفي الهندي بإجراء هذا الخلاف في غيره أيضاً حيث عبر بقوله المختار عند الأكثرين أنه يجوز خلق عصر من الأعصار عن الذي يمكن تفويض الفتوى إليه، سواء كان مجتهداً مطلقاً أو كان مجتهداً في مذهب المجتهد ومنع منه الأقلون كالحنابلة الخ اهـ. قوله: **(أي أن لا يبقى فيه مجتهد)** إشارة إلى أن المراد الأعم من أن لا يوجد فيه أصلاً أو يوجد ثم يفقد لا الأول فقط كما قد يتوهم من لفظ الخلق قوله: **(ولابن دقيق العيد ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد)** قال الكوراني: وهذا ليس بشيء إذ الكلام في حال رواج الشريعة والأحكام. وأقول: لو ادّعى إنسان وقوع الخلوّ عن المجتهد يجب أن لا يخالفه أحد لأن مثل إمام الحرمين والغزالي لم يعدا من أصحاب الوجوه فضلاً عن رتبة الاجتهاد، ومن بعدهما لا يلحق غبارهما إلا أن ابن دقيق العيد كان يزعم الاجتهاد لنفسه فأظهر كلاماً مخيلاً لا حاصل له. اهـ كلام الكوراني. وأقول: أما قوله «وهذ اليس بشيء الخ» فهو تحامل في غير محله لأن كون الكلام فيما ذكر لا يمنع ما التنبيه على ما قد يغفل عنه، ولا يقال في مثل ذلك التنبيه إنه ليس بشيء لا سيما وقد أطلق غيره كالحنابلة كما صرّح به المصنف. وأمّا ما ذكره من أن من بعد إمام الحرمين والغزالي لا يلحق غبارهما فهو مما لا ينبغي الشك فيه من عاقل لكن بالنسبة لمن علمنا حاله كابن دقيق العيد والشيخ الإمام ونحوهما وهو من الأدلة القطعية عندي على أن المذكورين ونحوهم لم يبلغوا رتبة الاجتهاد المطلق وبالأولى السيوطي وأضرابه ممن ادّعوا هذه المرتبة، وأين مرتبة السيوطي من مرتبة الإمام والغزالي في الفقه وآلاته وقوّة الذهن والتصرّف ونحو ذلك مما لا بدّ منه في حصول

---

(١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام باب ١٠. مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢٤٧. أبو داود في كتاب الفتن باب ١. الترمذي في كتاب الفتن باب ٢٧، ٥١. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١. أحمد في مسنده (٣٤/٥).

أي لابتداء الحديث في بعض الطرق بقوله «من يراد الله به خيراً يفقهه في الدين»[1] ويدل للوقوع حديث الصحيحين أيضاً «أنّ الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[2] هذا لفظ البخاري وفي مسلم حديث «أنّ بين يدي الساعة أياماً يرفع فيها العلم ويترك فيها الجهل»[3] ونحوه حديث البخاري «إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويثبت الجهل»[4] والمراد برفع العلم قبض أهله ولمعارضة هذه الأحاديث للأوّل قال المصنف: لم يثبت وقوعه دون لا يقع ويمكن رد الأوّل إليها بأن يراد

الاجتهاد، تاللّه لا نسبة بينه وبينهما في شيء من ذلك بوجه، نعم يحتمل أن يكون في زمنهما وبعدهما من بلغ هذه الرتبة وإن لم نطلع على حاله. وأمّا ما ذكره من أنهما لم يعدّا من أصحاب الوجوه فهو على إطلاقه ممنوع، فإن صنيع شيخي مذهب الشافعي الرافعي والنووي مصرّح بعدهما منهم حيث يعبران بالأصح أو الصحيح في مقابلة احتمالهما ومقابل الأصح أو الصحيح لا يكون إلا لأصحاب الوجوه، وممن نص على أنهما من أصحاب الوجوه المولى التفتازاني في حواشي العضد.

قوله: **(يتداع الزمان بتزلزل القواعد)** يحتمل أن المراد بالقواعد أركان انتظام أمر الزمان وبقائه على الوضع المعهود كطلوع الشمس من محل طلوعها المعتاد وغروبها في محل غروبها كذلك وبتزلزلها خروجها عن نظامها المعتاد كطلوع الشمس من مغربها، وأن يراد بالقواعد قواعد الدين وأحكام الشريعة وبتزلزلها تعطلها والإعراض عنها، وأن المراد بتداعي الزمان دعاء بعضه بعضاً إلى الذهاب والزوال كناية عن أشرافه على الزوال والتغير كما كان فليتأمل قوله: **(ولمعارضة هذه الاحاديث للأوّل الخ)** قال شيخنا العلامة: المناسب لقول المصنف لم يثبت وقوعه أن يقول الشارح لمعارضة الأوّل لهذه الأحاديث، والمناسب لقول الشارح «دون لا يقع» أي الذي هو مراد المصنف أن يقول المصنف والمختار لم يثبت عدم وقوعه يعرف ذلك بالتأمّل الصادق اهـ. وأقول: أمّا أنّ المناسب لقول المصنف لم يثبت وقوعه ما ذكر، فوجهه أن عدم الثبوت إنما يتفرع عن دليل عدم الوقوع لا عن دليل الوقوع لأن دليل عدم الوقوع لما دل على عدم الوقوع لم يكن

---

(١) رواه البخاري في كتاب العلم باب ١٠. مسلم في كتاب الإمارة حديث ١٧٥. الترمذي في كتاب العلم باب ٤ ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١٧. الموطأ في كتاب القدر حديث ٨. أحمد في مسنده (١/٣٠٦) (٢/٢٣٤).

(٢) رواه البخاري في كتاب العلم باب ٣٤. مسلم في كتاب العلم حديث ١٣. الترمذي في كتاب العلم باب ٥. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ٨. أحمد في مسنده (٢/١٦٢، ١٩٠).

(٣) رواه مسلم في كتاب العلم حديث ٨ـ ١٠.

(٤) رواه البخاري في كتاب العلم باب ٢١. الترمذي في كتاب العلم باب ٥. ابن ماجه في كتاب الفتن باب ٢٥، ٢٦. أحمد في مسنده (٣/٩٨).

بالساعة ما قرب منها (وإذا عمل العامي بقول مجتهد) في حادثة (فليس له الرجوع عنه) إلى غيره في مثلها لأنه قد التزم ذلك القول بالعمل به بخلاف ما إذا لم يعمل به (وقيل يلزمه

الوقوع ثابتاً بخلاف دليل الوقوع فإنه لما دل على الوقوع كان الوقوع باعتباره ثابتاً. وأمّا أن المناسب لقول الشارح دون لا يقع إلى آخر ما ذكر، فوجهه أن عدم الوقوع هو مدّعي المصنف لكن منعه من التصريح به معارضة دليل الوقوع ومعلوم أن معارضة دليل الوقوع تجعل عدم الوقوع الذي هو المدّعي غير ثابت ولا تجعل الوقوع غير ثابت. ثم أقول: توجيه ما ذكره الشارح أنه أراد بقوله «ولمعارضة الخ» تعليل قوله «قال المصنف الخ» باعتبار قوله «دون لا يقع دون ما قبله» يعني إنما ترك المصنف التعبير بعدم الوقوع الدال عليه الحديث الأوّل لأجل أن هذه الأحاديث الدالة على الوقوع معارضة له، ومعلوم أن المناسب لترك التعبير المذكور هو معارضة هذه الأحاديث للأوّل دون العكس. وإنما لم يقل المصنف والمختار لم يثبت عدم وقوعه لأن هذا التعبير لإشعاره بالميل إلى ثبوت وقوعه لا يناسب مختاره الذي هو عدم وقوعه بخلاف ما عبر به فإنه المناسب لمختاره المذكور لإشعاره بميله إلى عدم وقوعه. والحاصل أن العدول عن لا يقع إلى لم يثبت وقوعه يتعلق بأمرين: أحدهما المعدول عنه: والثاني المعدول إليه. فقول الشارح «لمعارضته الخ» تعليل له باعتبار تعلقه بالأمر الأول وترك تعليله باعتبار تعلقه بالأمر الثاني اتكالاً على وضوحه فتأمّله فإنه في ذروة سنام الغموض والدقة. ولله در هذا الشارح وبذلك يسقط إشكال الشيخ المبني على ظنه أن المراد العكس أعني تعليل العدول باعتبار الأمر الثاني هذا كله بناء على أن مراد المصنف من عدم ثبوته عدم وقوعه ويحتاج لإثبات. أما إن كان مراده منه التردد في الثبوت وعدمه فلا يتوهم غبار على قول الشارح «ولمعارضة هذه الأحاديث للأوّل» كما هو ظاهر ولا على قول المصنف «والمختار لم يثبت وقوعه» أي ولا عدمه فتركه اكتفاء كـ﴿سرابيل تقيكم الحرّ﴾ [النحل: ٨١] إذ لم يرد من ذلك عدم الوقوع حتى يكون المناسب له ولمعارضة الأوّل لهذه الأحاديث فعليك بالتأمّل الصادق.

قوله: **(وإذا عمل العامي بقول مجتهد فليس له الرجوع عنه)** فيه أمور: أحدها أنه ينبغي أن المقلد غير العامي كالعامي في ذلك بجامع وجوب التقليد، ولعل تخصيص العامي بالذكر لأنه أنسب بهذا الحكم المبني على عدم التزام مذهب معين كما يدل عليه قول الشارح الآتي أخذاً مما تقدّم في غير الملتزم إذ عدم الالتزام أنسب بالعامي من العالم أو يقال المراد بالعامي هنا من عدا المجتهد المطلق الذي يمتنع عليه التقليد. وثانيها أن ظاهره أنه إنما يمتنع الرجوع إذا فرغ من العمل ويؤيده مقابلته بقوله بعده «وقيل يلزمه العمل به بالشروع وقضية ذلك أنه لو شرع في العمل ثم أبطله جاز له الرجوع عنه كما أن قضية الاكتفاء بالشروع على القول الآتي أنه لو أبطله لم يجز له الرجوع لحصول الشروع». وعلى القول الأول لو شرع على قول مجتهد ثم أراد إتمامه على قول آخر فإن حصل تركيب امتنع كما هو ظاهر ويظهر أنه ليس من التركيب ما لو صلى ركعة

العمل) به **(بمجرّد الإفتاء)** فليس له الرجوع إلى غيره فيه **(وقيل)** يلزمه العمل به **(بالشروع في العلم)** به بخلاف ما إذا لم يشرع **(وقيل)** يلزمه العمل به **(إن التزمه)** بخلاف ما إذا لم يلتزمه **(وقال السمعاني)** يلزمه العمل به **(إن وقع في نفسه صحته)** وإلا فلا **(وقال ابن**

مبسملاً فيها تقليد للشافعي في وجوب البسملة ثم صلى الباقي تاركاً فيه البسملة تقليداً لغيره لأن غير الشافعي يصحح هذا المجموع، ثم أيت ما يأتي عن شيخنا الشهاب في قوله «والجواز فيما عمل به الخ» مما هو نظير ذلك فليتأمل وإلا فهل يمتنع لأنه خرج عن الأوّل بنيه الإتمام على الثاني أو لا، لأنه لم يخالف الأوّل في المعنى فيه نظر. ثالثها ينبغي تصوير المجتهد الذي عمل بقوله بما إذا اعتقده مساوياً وأفضل بناء على مختار المصنف أنه يمتنع تقليد من اعتقده مفضولاً كما تقدّم، بل قد يقال على هذا يتعين التصوير بالمساوي إذ الأفضل لا يجوز تقليد غيره مع وجوده حتى يجري الخلاف حينئذ، ويجوز أن لا يصوّر بشيء ليشمل المفضول أيضاً على غير مختار المصنف فيكون المراد إذا عمل العامي بقول مجتهد يسوغ له العمل بقوله على ما تقرر من التفصيل والخلاف. رابعها قال الكمال: قد يقال إذا لم يكن له الرجوع عنه فما فائدة إيجاب إعادة السؤال ثانياً عليه لمن أفتاه كما تقدّم آنفاً؟ وجوابه أن منع رجوعه فيما إذا تحقق بقاء المعنى على ما أفتاه به وإيجاب السؤال إذا لم يتحقق بقاءه عليه بأن احتمل رجوعه عنه اهـ. وأقول: على هذا الجواب حيث وجبت إعادة السؤال بأن لم يتحقق بقاءه عليه ينبغي أي يقال إذا أعاد السؤال فإن أجابه بما أجابه به أوّلاً فذاك، وإن تغير اجتهاده لم يجب عليه العمل بقوله الثاني لأنه لم يلتزمه بالعمل به أخذاً من تعليل الشارح بقوله لأنه قد التزم ذلك القول بالعمل به بل يتخير بينه وبين الأخذ بقول غيره إلا إن اعتقد أحدهما أرجح وأوجبنا اتباع الأرجح فليتأمّل.

قوله: **(وقيل يلزمه العمل به)** أي فيها وفي مثلها إن التزمه فيه أمران: الأول أنه ما المراد بالتزامه ولعل المراد به العزم على العمل به، وينبغي أن يكون الشروع في العمل به كالالتزام أو هو منه. وأما الفراغ من العمل فكالتزام بلا شبهة بدليل أنهم نقلوا الإجماع على منع الرجوع بعد العمل وأن الخلاف فيما قبل العمل. وثانيهما أنه قد يقال الكلام في غير الملتزم بدليل قول الشارح بعد ذلك «والجواز في غير ما عمل به أخذاً مما تقدّم في غير الملتزم» اهـ. فإنه ظاهر في تصوير ما هنا بغير الملتزم فلا يناسب التفصيل هنا بين الملتزم وغيره. ويجاب بأن هذا مبني على أن الهاء في «التزمه» للمذهب وهو ممنوع بل هي للعمل، ويؤيده أن الشارح لم يقدر بعد لفظ العمل في هذا القول لفظة به حتى ترجع الهاء منها للمذهب ثم ترجع له أيضاً الهاء في «التزمه» كما قدّرها فيما قبله وما بعده، وبأنّ الهاء للمذهب لكن المراد التزامه في هذه الحادثة فقط لا التزام جملته فليتأمل قوله: **(وقال السمعاني يلزمه العمل به إن وقع في نفسه صحته وإلا فلا)** فيه أمران: أحدهما أنه لايلزم من وقوع صحته في نفسه التزامه كما لا يلزم من التزامه أن يقع في نفسه صحته فهما متغايران. كذا قال شيخنا الشهاب. وثانيهما أن ظاهره أنه إذا لم يقع

الصلاح) يلزمه العمل به **(إن لم يوجد مفتٍ آخر فإن وجد تخير بينهما والأصح جوازه)** أي جواز الرجوع إلى غيره **(في حكم آخر)** وقيل لا يجوز لأنه بسؤال المجتهد والعمل بقوله التزم مذهبه **(و)** الأصح **(أنه يجب)** على العامي وغيره ممن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد **(التزام مذهب معين)** من مذاهب المجتهدين **(يعتقده أرجح)** من غيره **(أو مساوياً)** له وإن كان في نفس الأمر مرجوحاً على المختار المتقدّم **(ثم)** في المساوي **(ينبغي السعي في اعتقاده أرجح)** ليتجه اختياره على غيره **(ثم في خروجه عنه أقوال)** أحدها لا يجوز لأنه التزمه وإن لم يجب التزامه. ثانيها يجوز والتزام ما لا يلزم غير ملزم **(ثالثها لا يجوز في بعض المسائل)** ويجوز في بعض توسطاً بين القولين والجواز في غير ما عمل به أخذاً مما تقدّم في عمل غير الملتزم فإنه إذا لم يجز له الرجوع قال ابن الحاجب كالآمدي اتفاقاً فالملتزم أولى بذلك. وقد حكيا فيه الجواز فيقيد بما قلناه.

في نفسه صحته لا يلزمه العمل به وإن شرع في العمل لكنه يجوز وعدم وقوع صحته في نفسه صادق بما إذا تردّد باستواء وبما إذا ظنّ عدم صحته وقد يمنع الجواز في كل منهما إن اعتقد صحة غيره أو رجحانه حيث منعنا تقليد المفضول قوله: **(وقال ابن الصلاح الخ)** فيه بحث لأن ما نقله عن ابن الصلاح من أنه إذا وجد مفت آخر تخير بينهما ليس مطابقاً لما ذكره ابن الصلاح فإنه كما في شرح المهذب عنه لم يقل بالتخيير إلا إذا لم يستبن أن الذي أفتاه أولاً هو الأعلم الأروع، فإن استبان له ذلك تعين الأول ويجاب بأنّ المصنف ترك ذلك لعلمه مما سبق ولا يخفى ما فيه قوله: **(ثم ينبغي)** يحتمل أنها للترتيب الذكري وأن السعي المذكور سابق على التقليد وأنها للترتيب الحقيقي وأنه بعده، وعلى هذا المعنى قول الشارح ليتجه اختياره ليصير متجهاً ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر ما حاصله ذلك قوله: **(وإن لم يجب التزامه)** قال شيخ الإسلام: أي عند القائل به اهـ. وأقول: لعل الأوجه أن يقال أي بعينه بمعنى أن التزام هذا بعينه غير واجب لجواز أن يلتزم غيره، ومع ذلك إذا فرض التزام مذهبه امتنع الخروج عنه فليتأمل.

قوله: **(والجواز أي على الثاني والثالث في غير ما عمل به أخذاً مما تقدم في غير الملتزم)** فيه أمران: أحدهما قال شيخنا الشهاب: لا يقال قضية هذا أن مقلد الشافعي مثلاً إذا تزوّج بولي لا يجوز له بعد ذلك أن يقلد غيره في التزوج بغير ولي، أو طهر ثوبه من روث المأكول لا يجوز له بعد ذلك أن يترك تطهره منه مقلداً غيره ونحو ذلك مما لا يحصى لأنا نقول: العقد بولي والتطهير من روث المأكول كل منهما صحيح بل مطلوب من حيث الكمال عند غير الشافعي أيضاً فلا ينبغي أن يكون ذلك ونحوه مانعاً من التقليد ويخص المنع بما إذا كان المعمول صحيحاً على رأي إمام المقلد فاسداً على رأي غيره اهـ. قلت: ويحتمل التزام القضية المذكورة إذا أتى بما ذكر من التزوّج بولي وتطهير الثوب مما ذكر ونحو ذلك تقليد للشافعي على اعتقاد أنه مما لا بدّ منه فليتأمّل. وثانيهما أن قول الشارح «أخذاً مما تقدّم في غير الملتزم» فيه تصريح بأنّ ما تقدّم من قوله «وإذا عمل العامي الخ» مفروض فيما إذا لم

وقيل لا يجب عليه التزام مذهب معين فله أن يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى وهكذا (و) الأصح (إنه يمتنع تتبع الرخص) في المذاهب بأن يأخذ من كل منها ما هو الأهون فيما يقع من المسائل (وخالف أبو اسحق المروزي) فجوّز ذلك والظاهر أن هذا النقل عنه سهو لما في الروضة وأصلها عن حكاية الحناطي وغيره عن أبي اسحق وغيره أنه يفسق بذلك، وعن ابن أبي هريرة أنه لا يفسق به. والثاني وقد تفقه على الأوّل إن أراد بعدم الفسق الجواز فهو مبني على أنه لا يجب التزام مذهب معين وامتناع التتبع شامل للملتزم وغيره ويؤخذ منه تقييد الجواز السابق فيهما بما إذا لم يؤد إلى تتبع الرخص (مسئلة اختلف في التقليد في أصول الدين) أي مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري وما يجب له ويمتنع عليه من الصفات وغير ذلك مما سيأتي فقال كثيرون ورجحه الإمام الرازي والآمدي: لا يجوز بل يجب النظر لأن

يوجد التزام مذهب معين فيكون مفرعاً على خلاف الأصح عند المصنف، ويمكن أن يجعل مفرعاً على الأصح عنده بأن يعمل ملتزم مذهب الشافعي مثلاً بقول غيره في حادثة لم يسبق منه عمل فيها بقول الشافعي بناء على جواز الخروج عن المذهب الملتزم في بعض المسائل، ويلزم عليه أن ملتزم مذهب بعينه يمتنع عليه العمل به في كل حادثة عمل فيها بغيره كما يمتنع عليه العمل بغيره في كل حادثة عمل فيها به وذلك كالمستبعد فليتأمّل قوله: (وقد تفقه على الأوّل) قال شيخنا الشهاب: انظر ما فائدة هذه الجملة اهـ. قلت قد تكون فائدتها الإشارة إلى ترجيح قول الأول لأن الشيخ أجل غالباً فقوله أقرب إلى الحق أو قول الثاني لأن التميذ لا يخالف شيخه غالباً إلا لموجب قوي. (مسألة اختلف في التقليد في أصول الدين) قوله: (اختلف الخ) قال شيخ الإسلام: لم يرجح من الخلاف في التقليد شيئاً لكن قضية كلامه فيما مرّ في مسألة التقليد ترجيح قوله وقيل النظر حرام فيكون الراجح عنده وجوب التقليد فيه اهـ. وأشار بما مرّ إلى قوله «ويلزم أي التقليد غير المجتهد» ومنع الأستاذ التقليد في القواطع فإن الحكاية عن الأستاذ يقتضي لزوم التقليد على الأول حتى في القواطع كأصول الدين لكن هذا في غاية البعد، والظاهر أن هذا غير مراد له وكيف لا مع الاختلاف في الاكتفاء بالتقليد في صحة الإيمان فالنظر للقادر إن لم لكن واجباً فلا أقل من جوازه، بل قد يمنع دلالة ما مر على ما ذكره إذ ما مرّ في غير المجتهد فليس المراد بلزوم التقليد إلا امتناع العمل بلا تقليد ولا اجتهاد وهذا لا يقتضي امتناع النظر هنا على القادر قوله: (بل يجب النظر) أي لوجوب المعرفة المتوقفة عليه، ويرد عليه أنا لا نسلم إمكان وجوبها شرعاً لأن وجوبها كذلك إنما يكون بإيجاب الله تعالى وهو غير ممكن إذا يجابها إما للعارف به تعالى أو لغيره، فإن كان الأول لزم تحصيل الحاصل، وإن كان الثاني لزم تكليف الغافل لأن من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه إياه؟ وأجيب باختيار الثاني ومنع لزوم تكليف الغافل لأن شرط التكليف تصوّره لا التصديق به فالغافل من لم يفهم الخطاب أو لم يقل له إنك مكلف.

المطلوب فيه اليقين قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾[محمد: ١٩] وقد علم ذلك وقال تعالى للناس ﴿واتبعوه لعلكم تهتدون﴾[الأعراف: ١٥٨] ويقاس غير الوحدانية عليها. وقال العنبري وغيره: يجوز التقليد فيه ولا يجب النظر اكتفاء بالعقد الجازم لأنه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي في الإيمان من الإعراب وليسوا أهلاً للنظر بالتلفظ بكلمتي الشهادة المنبئ عن العقد الجازم ويقاس غير الإيمان عليه **(وقيل النظر فيه حرام)** لأنه مظنة

قوله: **(قال تعالى ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾)** إشارة إلى الاستدلال بطريق السمع ومنه قوله تعالى ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾ [يونس: ١٠١] وقوله تعالى ﴿فانظر إلى أثر رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها﴾ [الروم: ٥٠] والأمر للوجوب ولما نزل ﴿أن في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾ [آل عمران: ١٩٠] قال عليه السلام ويل لمن لاكها أي مضغها بين لحييه أي جانبي فمه ولم يتفكر فيها. أوعد بترك التفكر فهو واجب وهذا الدليل لا يخرج عن كونه ظنياً لاحتمال الأمر لغير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد وجوابه ما في شرح المقاصد حيث قال: جوابه أن الظن كافٍ في الوجوب الشرعي على أن الإجماع عليه متواتر إذ بلغ ناقلوه في الكثرة حداً يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع اهـ. واستدلوا أيضاً بأن معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً ولا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وفيه إشكالات مبسوطة مع الجواب عنها في محلها قوله: **(وقد علم الخ)** من تتمة الدليل وتوطئة لما بعده ليفيد قوله تعالى ﴿واتبعوه﴾ أنهم مأمورون بالعلم الذي صدر منه ودفع لما قد يتوهم من كون الأمر مصروفاً عن ظاهره من طلب العلم منه فالامتثال يقرر المراد منه قوله: **(ويقاس غير الإيمان عليه)** أراد بالإيمان التصديق بمضمون كلمة الشهادة وإلا فالإيمان شرعاً يطلق على التصديق بكل ما علم مجيء الرسول به ﷺ قوله: **(وقيل النظر فيه حرام)** قال شيخ الإسلام: محل الخلاف في وجوب النظر في أصول الدين وعدمه النظر في غير معرفة الله تعالى، أما النظر فيها فواجب إجماعاً كما ذكره السعد التفتازاني كغيره انتهى وفيه أمران: الأول أنه ينبغي أن مرجع الهاء في قوله «كما ذكره قوله» أما النظر فيها فواجب إجماعاً لا ما قبله أيضاً لأن السعد لم يذكر هذا الخلاف وأن محله ما ذكر وإنما ابتدأ بقوله: البحث الرابع لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى أي لأجل حصولها ثم أخذ يستدل على ذلك. والثاني أن الظاهر أن ما نقله السعد من الإجماع على وجوب معرفة الله تعالى غير مسلم له عند الشارح وغيره، ألا ترى إلى تمثيل الشارح لمحل الخلاف بقوله «ووجود الباري وما يجب له ويمتنع عليه من الصفات» فإن ذلك يتعلق بمعرفة الله تعالى وإلى استدلاله بقوله تعالى ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ [محمد: ١٩] فإن ذلك يتعلق بمعرفة وحدانيته فهو يتعلق بمعرفته تعالى فهذا صريح في جريان الخلاف مطلقاً، وإلى ما حكاه من استدلال العنبري على الجواز فإنه يتعلق بمعرفته تعالى وهو يقتضي جريان الخلاف مطلقاً على أن السعد في أثناء

الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الأذهان والأنظار بخلاف التقليد فيجب بأن يجزم المكلف عقده بما يأتي به الشرع من العقائد، ودفع الأولون دليل الثاني بأنا لا نسلم أن الأعراب ليسوا أهلاً للنظر فإن المعتبر النظر على طريق العامة كما أجاب الأعرابي الأصمعي عن سؤاله بم عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام يدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، ألا تدل على اللطيف الخبير؟! وما يذعن أحد من الأعراب أو غيرهم للإيمان فيأتي بكلمتيه إلا بعد أن ينظر فيهتدي لذلك. أما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية في حق المتأهلين له فيكفي قيام بعضهم به، وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه، وهذا محمل نهي الشافعي وغيره من السلف رضي الله تعالى عنهم عن الاشتغال بعلم الكلام، وهو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية وعلى كل من الأقوال الثلاثة تصح عقائد المقلد وإن كان آثماً بترك النظر على الأول (وعن الأشعري) أنه (لا يصح إيمان المقلد) وشنع أقوام عليه بأنه

استدلاله على الوجوب قال ما نصه: على أنه لو ثبت جواز الانتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة انتهى. وفيه إشعار بأنه غير قاطع بعموم حكم الإجماع الذي حكاه فليتأمل.

قوله: **(ودفع الأولون دليل الثاني الخ)** قال شيخ الإسلام: يدفع دليل الثالث أيضاً بأنا لا نسلم أن النظر في ذلك مظنة الوقوع في الشبه والضلال إذ ليس المعتبر النظر على طريق المتكلمين بل على طريق العامة وهو عليها ليس مظنة لذلك انتهى قوله: **(فإن المعتبر النظر على طريق العامة الخ)** يفيد أن المراد بالتقليد هنا ما عدا النظر بالمعنيين أعني ما كان على طريق العامة وما كان على طريق المتكلمين وذلك بأن ينشأ إنسان على شاهق جبل ولم يتفكر في ملكوت السموات والأرض وأخبره غيره بما يلزمه اعتقاده وصدقه بمجرد إخباره من غير تفكر وتدبر قوله: **(وهو العلم بالعقائد الدينية)** قال في شرح المقاصد: أي المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، سواء توقف على الشرع أم لا، وسواء كان من الدين في الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام المخالف قوله: **(عن الادلة اليقينية)** قال في شرح المقاصد: واعتبر وافي أدلتها اليقين لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات. قال: وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقاديات، وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علماً ودخل علماء الصحابة بذلك فإنه كلام وإن لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما أن علمهم بالعمليات فقه وإن لم يكن ثم هذا التدوين والترتيب، وذلك إذا كان متعلقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسباً من النظر في الأدلة اليقينية أو كان ملكة يتعلق بها بأن يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الأدلة قوله: **(وإن كان آثماً بترك النظر على الأول)** يفيد أن النظر على الأول ليس شرطاً لصحة الإيمان قوله: **(وشنع أقوام**

يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين (وقال) الأستاذ أبو القاسم (القشيري) في دفع التشنيع هذا (مكذوب عليه) قال المصنف (والتحقيق) في المسئلة الدافع للتشنيع أنه (إن كان) التقليد (أخذاً لقول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم) بأن لا يجزم به (فلا يكفي) إيمان المقلد

عليه بأنه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين) لا يخفى اندفاع هذا التشنيع بما تقدم أن المعتبر النظر على طريق العامة وهو بهذا المعنى ثابت لغالب العوام بل التقليد بالمعنى المراد المتقدم في غاية القلة، ولعل سكوت الشارح عن جواب هذا التشنيع لظهور العلم به مما قدمه إلا أن اقتصاره على قوله «وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري» في دفع التشنيع يدل على خلاف ذلك.

قوله: (بغير حجة) قال شيخنا العلامة: هذه عبارة ابن الحاجب في تعريف التقليد والمناسب لما قاله المصنف في تعريفة المتقدم أن يقول بغير معرفة دليله انتهى. وأقول: يمكن حمل هذه العبارة على ما قاله المصنف ثم بحذف المضاف أي بغير معرفة حجة أي دليل وتكون الحكمة في ارتكاب هذه العبارة الإشارة إلى إمكان حملها على ما قاله. ثم رأيت شيخ الإسلام في الكلام على ما تقدم من تعريف التقليد أجاب بذلك وإن لم يتعرض للحكمة المذكورة، ثم رأيت المصنف في منع الموانع أجاب بأنه إنما ارتكب هذه العبارة هنا لدقيقة هي من دقائق هذا الكتاب وهي أن إيمان المقلد الذي حكى عن الشيخ نفي صحته هو إيمان مقلّد من يجوز عليه الخطأ، أما مقلد رسول الله ﷺ فإن ذاك إما أن لا يسمى مقلداً فيخرج بقولنا «المقلد» أو يسمى فيخرج بقولنا «من غير حجة» لأنه حجة في نفسه ونحن قد قدّمنا اختيار أنه يسمى أو احتمال أنه يسمى وعند ذلك فيحسن إذا فرض الكلام في تقليد من يجوز عليه الخطأ تعين أن يقول من غير حجة ليخرج مقلد رسول الله ﷺ فإن إيمان ذلك أصح الإيمان وأقواه وآكده. قال: فإن قلت لكن يبقى عليكم أن اتباع العامي المجتهد لا يكون تقليداً لأن الذين عرّفوا التقليد بأنه أخذ قول الغير بغير حجة قالوا: قلنا «بغير حجة» ليخرج اتباع العامي المجتهد فإنه بحجة. قلت: ذلك أن قول أولئك ظناً منهم أن المجتهد حجة على العامي لأن قوله يورث ظن أن هذا حكم الله في حقي وأما أنا فأقول ليس من يجوز عليه الخطأ بحجة على أحد وإن وجب تقليده فإنما يقلد احتمال أنه مخطىء انتهى. وفيه نظر فإن احتمال الخطأ لا ينفي الحجية بل يكفي فيها لزوم العمل بها قوله: (مع احتمال شك أو وهم) قال شيخنا العلامة: الإضافة لا بيانية إذ الشك احتمالان يتقاوم سبباهما والوهم احتمال مرجوح انتهى. وعليه فالاحتمال في عبارة المصنف للجنس حتى يتناول الاحتمالين اللذين هما الشك، وعلى هذا فالاحتمال متحقق بالفعل فالمعنى مصاحباً للشك أو الوهم ويؤيد ذلك بل يصرح به قول الشارح بأن لا يجزم به على وفق قول المصنف جزماً وتعليله بقوله مع أدنى تردد، ولم يقل مع احتمال التردد لكن يبقى الكلام فيما لو لم يحصل تردد بالفعل لكنه بحيث يتردد لو شكك أو عرضت له شبهة فإن اكتفى بإيمانه مع هذا فهو مشكل بل قد يخالفه قول المصنف في منع الموانع ما نصه: أصل أطبق المسلمون على أن الإيمان متى

قطعاً لأنه لا إيمان مع احتمال أدنى تردد فيه (وإن كان) التقليد أخذاً لقول الغير بغير حجة لكن (جزماً) وهذا هو المعتمد (فيكفي) إيمان المقلد عند الأشعري وغيره (خلافاً لأبي هاشم) في قوله لا يكفي بل لا بدّ لصحة الإيمان من النظر وعلى الاكتفاء بالتقليد الجازم في الإيمان وغيره قال المصنف (فليجزم) أي المكلف (عقده بأن العالم) وهو ما سوى الله تعالى. ولا حاجة لقول بعضهم وصفاته فإنها ليست غيره كما ليست عينه (محدث) أي موجد عن العدم لأنه متغير أي يعرض له التغير كما يشاهد وكل متغير محدث لأنه وجد بعد أن لم يكن (وله صانع) ضرورة أن

اعتراه أدنى شك أو اختلجه أدنى ريب زال وكان ذلك الطارىء كفراً وأن الواجب عقد مصمم لا يزحزحه رياح الشبهات انتهى. لكن يوافقه قول التفتازاني المعتبر في التصديق هو اليقين أعني الاعتقاد الجازم المطابق، بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر عنه النقيض بالبال في حكم اليقين انتهى. فقوله «الذي لا يخطر مع» يشمل ما معه إمكن الخطور لأنه ظاهر في نفي الخطور بالفعل لا مطلقاً وإن لم يكتف به معه فيتعين أن تحمل الإضافة على ظاهرها والمعنى مع احتمال وجود شك أو وهم أي مع قبول ذلك وإمكانه.

قوله: (عند الأشعري وغيره) قال شيخنا العلامة قال التفتازاني في شرح المقاصد؛ وأما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الإمام أنه لا خلاف في إجراء أحكام الإسلام عليه والاختلاف في كفره راجع إلى أنه يعاقب عقاب الكافر؛ فقال الكثيرون نعم لأنه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ﴿ولا تقولوا لمن ألقي إليكم السلام لست مؤمناً﴾ [النساء: ٩٤] وقوله ﷺ «من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم»[(١)] محمول على الإسلام في حق الأحكام. وقال بعض ذوي التحقيق منهم: إنه وإن كان جاهلاً لكنه مصدّق فيجوز أن ينقص عقابه لذلك انتهى بنصه. ولا مرية في مخالفته لكلام المصنف والشارح انتهى. وأقول: أما أولاً فلو ثبتت المخالفة المذكورة لم تضر المصنف والشارح إذ لا يلزمهما تقليد التفتازاني في كل ما ينقله وكثيراً ما يختلف العلماء في النقل من غير أن يعترض على واحد منهم بنقل غيره المخالف لنقله كما لا يخفى. وأما ثانياً فإن أراد بمخالفته لكلام المصنف والشارح أنه يبطل عموم النقل عن غير الأشعري لدلالة قوله«فقال الكثيرون نعم لأنه جاهل بالله ورسوله والجهل بذلك كفر» لقول جمع كثير بكفره فلا يصح نسبة القول لإيمانه لغير الأشعري أيضاً على سبيل العموم فجوابه من وجهين: الأول إن التعبير بغيره ليس صريحاً في العموم بل يجوز أن يريد به الغير في الجملة بل شاع في لسان المصنفين استعمال هذه العبارة في الغير في الجملة يقولون قاله أو ذكره فلان وغيره أو قال أو ذكر فلان وغيره كذا، ولا يريدون بالغير جميع الأغيار بل كثيراً ما يريدون به واحداً أو اثنين مثلاً كما لا يخفى ذلك على

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصلاة باب ٢٨. كتاب الأضاحي باب ١٢. مسلم في كتاب الأضاحي في حديث ٦. النسائي في كتاب الإيمان باب ٩.

المحدث لا بدّ له من محدث **(وهو الله الواحد)** إذ لو جاز كونه اثنين لجاز أن يريد أحدهما شيئاً والآخر ضده الذي لا ضد له غيره كحركة زيد وسكونه فيمتنع وقوع المرادين وعدم وقوعهما لامتناع ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما، فيتعين وقوع أحدهما فيكون مريده هو الإله دون الآخر لعجزه فلا يكون الإله إلا واحداً. وإطلاق المتكلمين اسم الصانع عليه تعالى مأخوذ من قوله تعالى ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾[النمل: ٨٨] **(والواحد الشيء الذي لا ينقسم)** بوجه **(ولا يشبه)** بفتح الباء المشددة أي به ولا بغيره أي لا يكون بينه وبين غيره شبه **(بوجه والله تعالى قديم)** أي **(لا ابتداء لوجوده)** ولا انتهاء إذ لو كان حادثاً لاحتاج إلى محدث تعالى عن ذلك **(حقيقته)** تعالى **(مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن)** أي في الدنيا

من له أدنى تتبع لصنيعهم، وحينئذ فيجوز أن يريد الشارح بقوله «وغير المأخوذ» من كلام المصنف الغير في الجملة ولا ينافي ذلك اقتصار المصنف على أبي هاشم في قوله «خلافاً لأبي هاشم» لجواز أن يريد خلافاً لأبي هاشم وأتباعه أو ومن وافقه مثلاً فإنه كثيراً ما يراد هذا المعنى مع الاقتصار على البعض لشهرته بذلك الحكم أو كونه متبوعاً فيه مثلاً، وقد نقل المصنف في منع الموانع عن فتاوى والده ما يفيد موافقة جميع أهل السنة للأشعري فيما نسبه إليه فيجوز أن يريد بالغير العموم بالنسبة لأهل السنة ويريد مع أبي هاشم من وافقه من المعتزلة فإنه قال في فتاويه بعد أن صور المقلد ما نصه: فأبو هاشم يقول بكفره وطائفة من أهل السنة يقولون بإيمانه ولكنه عاصٍ بترك النظر، والصحيح من مذهب أهل السنة أنه ليس بعاصٍ بل هو مؤمن مطيع لأن الله لم يكلفه إلا الاعتقاد الجازم المطابق وقد حصل، وأما القيام بتقرير الأدلة ودفع الشبه فذلك فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين انتهى.

والثاني أن مقتضى كلام المصنف في منع الموانع أنه لا يسلم ثبوت خلاف فيما ذكر لغير أبي هاشم فإنه قال: وقد عزي إلى الأشعري أنه لا يصح أي إيمان المقلد وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه أن يكفر غالب المسلمين لأن الغالب عوام لا إيمان لهم إلا بالتقليد، والمسألة غير منصوصة للشيخ وقد اختلف عليه أصحابه فقال قائلون منهم الأستاذ أبو القاسم القشيري هذا كذب على شيخنا رضي الله عنه وما هو والمعتزلة في هذه المسألة إلا سواء كل مكتف بعقد صحيح مصمم. وقال قائلون التقليد لا بد معه من أدنى تردد إذ ليس صاحبه على بصيرة توجب القطع الجازم وأدنى التردد يضر فلا إيمان للمقلد، وهذا يرفع الخلاف في المسألة فإنه إن فرض أدنى تردد قطع بأنه غير كافٍ لم يخالف في هذا إلا أبو هاشم فإنه زعم أن ذاك القدر من التردد البعيد لا يضر وخرق في هذا إجماع أهل الحل والعقد. ومن الغريب أنه يقول مع ذلك الاعتقاد الجازم المطابق لا يكفي إلا إذا كان عن دليل وقد خالف في الأمرين طوائف الإسلام وأدلة العقل والنقل فهذا خلاف لا يعبأ به، وأما الخلاف في إيمان المقلد فالتحقيق أنه لفظي وأن من منعه فسر التقليد بأنه أخذ من مذهب الغير مع عدم القطع وثلج الصدر بما يقوله، وإذا كان إيمان المقلد هكذا فهو ممزوج بالشك فلا يصح. ومن جوز إيمانه لم

للناس. وقال كثير إنها معلومة لهم الآن لأنهم مكلفون بالعلم بوحدانيته وهو متوقف على العلم بحقيقته. وأجيب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وإنما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما أجاب بها موسى عليه السلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى ﴿قال فرعون وما رب العالمين﴾[الشعراء: ٢٣] الخ **(واختلفوا)** أي المحققون **(هل يمكن علمها في الآخرة)** فقال بعضهم: نعم لحصول الرؤية فيها كما سيأتي وبعضهم لا والرؤية لا تفيد الحقيقة **(ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض)** لأنه تعالى منزه عن الحدوث وهذه حادثة لأنها أقسام العالم إذ هو إما قائم بنفسه أو بغيره، والثاني العرض والأول ويسمى بالعين وهو محل الثاني الموم له إما مركب وهو الجسم أو غير مركب وهو الجوهر وقد يقيد بالفرد **(لم يزل وحده ولا مكان ولا زمان ولا قطر ولا أوان)** هذا من عطف الخاص على العام إذ القطر مكان مخصوص كالبلد والأوان زمان مخصوص كزمان الزرع والداعي إلى العطف الخطابة في التنزيه أي هو موجود وحده قبل المكان والزمان فهو منزه عنهما **(ثم أحدث هذا العالم)** المشاهد من السموات والأرض بما فيهما **(من غير احتياج)** إليه **(ولو شاء ما اخترعه)** فهو فاعل بالاختيار لا بالذات **(لم يحدث بابتداعه في ذاته حادث)** فليس كغيره محلاً للحوادث فهو كما قال في كتابه العزيز **(فعال لما يريد ليس كمثله شيء)** وهو السميع البصير **(القدر)** وهو ما يقع من العبد المقدر في الأزل **(خيره وشره)** كائن **(منه)** تعالى بخلقه وإرادته **(علمه شامل لكل معلوم)** أي ما من

يفسر التقليد بهذا بل جوز أن يكون المقلد قاطعاً وقد زعم أن كل قاطع عنده من دليل عن نفسه وإن لم يستطع التعبير عنه على ما سنحرره فيرجع إلى أنه هل مع التقليد قطع فلا يضر إذا حصل القطع أو لا قطع معه فيضر، أو إلى أنه هل مع القطع تقليد أو عند ترقي المقلد إلى القطع يرتفع التقليد وربما قال هذا القائل لا تقليد إلا في الظنون. ثم قال من جملة كلام طويل أيضاً: والحق أنه لا يشترط هذا القدر أيضاً يعني كون الجزم عن دليل إجمالي إلى أن قال: وقد يكون الجزم لا عن ضرورة ولا عن دليل خاص وذلك كإيمان العوام. قال الشيخ الإمام: وهو صحيح عند جميع العلماء خلافاً لأبي هاشم انتهى. فانظر قوله «وقد خالف الأمرين طوائف الإسلام» وقوله عن القشيري «وما هو المعتزلة في هذه المسألة إلا سواء كل مكتف بعقد صحيح مصمم» وقوله «فالتحقيق أنه لفظي الخ» وقوله «والحق أنه لا يشترط هذا القدر أيضاً» وقوله «عن الشيخ الإمام وهو صحيح عند جميع العلماء خلافاً لأبي هاشم ومعلوم أن خلافية أبي هاشم مع غيره أنما هي في التقليد المحض» فهذه الأمور كلها تقتضي منع المصنف ثبوت خلاف حقيقي عن غير أبي هاشم في المسألة فلا يرد عليه نقل غيره الخلاف لأنه منازع فيه ومانع كونه حقيقياً وإن أراد بمخالفته لكلام المصنف والشارح أنه يبطل نقل ما ذكر عن الأشعري وغيره من أهل السنة جميعهم أو بعضهم فيردّ ذلك أن السعد قبل ما نقله عنه ذكر عن الأشعري وغيره ما يوافق نقل ما ذكر عنه فإنه قال: علمه شامل لكل معلوم.

شأنه أن يعلم ممكناً كان أو ممتنعاً (**جزئيات وكليات وقدرته**) شاملة (**لكل مقدور**) أي ما من شأنه أن يقدر عليه وهو الممكن بخلاف الممتنع (**ما علم أنه يكون**) أي يوجد (**أراده**) أي أراد وجوده (**وما لا**) أي وما علم أنه لا يوجد (**فلا**) يريد وجوده فالإرادة تابعة للعلم (**بقاؤه**) تعالى (**غير مستفتح ولا متناه**) أي لا أول له ولا آخر (**لم يزل**) سبحانه موجوداً (**باسمائه**) أي بمعانيها وهي ما دل على الذات باعتبار صفة كالعالم والخالق (**وصفات ذاته**) وهي (**ما دل عليها فعله**) لتوقفه عليها (**من قدرة**) وهي صفة تؤثر في الشيء عند تعلقها به (**وعلم**) وهي صفة ينكشف بها الشيء عند تعلقها به (**وحياة**) وهي صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها (**وإرادة**) وهي صفة تخصص أحد طرفي الشيء من الفعل والترك بالوقوع (**أو**) دل عليها (**التنزيه**) له تعالى (**عن النقص من سمعٍ وبصرٍ**) وهما صفتان يزيد الانكشاف بهما على الانكشاف بالعلم (**وكلام**) وهو صفة عبر عنها بالنظم المعروف المسمى بكلام الله تعالى أيضاً ويسميان بالقرآن أيضاً (**وبقاء**) وهو استمرار الوجود. أما صفات الأفعال كالخلق والرزق والإحياء والإماتة فليست أزلية خلافاً للحنفية بل هي حادثة أي متجددة لأنها إضافات تعرض للقدرة وهي تعلقاتها بوجودات المقدورات لأوقات وجوداتها، ولا محذور في اتصاف الباري سبحانه وتعالى بالإضافات ككونه قبل العالم ومعه وبعده وأزلية أسمائه الراجعة إلى صفات الأفعال كما تقدم في جملة الأسماء من حيث رجوعها إلى القدرة لا الفعل. فالخالق مثلاً من شأنه الخلق أي هو الذي بالصفة التي بها يصح الخلق وهي القدرة كما يقال في الماء في الكوز مروٍ أي هو بالصفة التي بها يحصل الإرواء عند مصادفة الباطن، وفي السيف في الغمد قاطع أي هو بالصفة التي بها يحصل القطع عند ملاقاة المحل. فإن أريد بالخلق من صدر منه الخلق فليس صدوره أزلياً. ذكر ذلك الغزالي وبين رجوع الأسماء كلها إلى الذات وصفاتها في المقصد الأسنى (**وما صح في الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهر المعنى**) منه (**وننزه عند سماع المشكل**) منه كما في قوله تعالى ﴿الرحمن على

قوله: (**ممكناً أو ممتنعاً**) هلا قال أو واجباً كما قاله غيره كالمواقف وقد يجاب بأنه أراد بالممكن ما يشمل الواجب وهو ما لا يمتنع قوله: (**ومالاً فلا**) ظاهره أن المعنى وما لم يعلم أنه يكون وليس مراداً بل المراد وما لم أنه لا يكون كما بينه الشارح وظاهر عبارة المتن تشمل صورتين: إحداهما انتفاء العلم رأساً وهو محال، والثانية علم أنه لا يكون لأنه يصدق عليه عدم علم أنه يكون وهو المراد قوله: (**بقاؤه غير مستفتح**) إن فسر البقاء بما فسروه به وهو استمرار الوجود الذي حقيقته الوجود في الزمن الثاني أشكل لأن هذا مستفتح لأنه ما بعد الأوّل وكان المراد بالبقاء هنا لوجود الباقي قوله: (**وهي ما دل على الذات باعتبار صفة**) والمراد هنا تلك الصفة وإن حصل تداخل مع قوله وصفات ذاته لأن مقام التنزيه مقام خطابة قوله: (**أو دل عليها التنزيه**) قد يدل على أن ما دل عليه التنزيه من المذكورات هنا لا يدل عليها فعله لأنه لا يتوقف عليها لكن الظاهر أن ما دل عليه الفعل يدل عليه التنزيه لأن أضدادها كالعجز ونحوه

العرش استوى﴾[طه: ٥] ﴿ويبقى وجه ربك﴾ [الرحمن: ٢٧] ﴿ولتضع على عيني﴾[طه: ٣٩] ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[الفتح: ١٠] وقوله صلى الله عليه وسلم «إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف شاء»[1] «إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها»[2] رواهما مسلم **(ثم اختلف ائمتنا أنؤول)** المشكل **(أم نفوض)** معناه المراد إليه تعالى **(منزهين)** له عن ظاهره **(مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لا يقدح)** في اعتقادنا المراد منه مجملاً. والتفويض مذهب السلف وهو أسلم، والتأويل مذهب الخلف وهو أعلم أي أحوج إلى مزيد علم فيؤول في الآيات الاستواء بالاستيلاء، والوجه بالذات، والعين بالبصر، واليد بالقدرة، والحديثان من باب التمثيل المذكور في علم البيان نحو أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى يقال للمتردد في أمر تشبيهاً له بمن يفعل ذلك لإقدامه وإحجامه. فالمراد من الحديث الأول والظرف فيه خبر كالجار والمجرور أن قلوب العباد كلها بالنسبة إلى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه كيف شاء كما يقلب الواحد من عباده اليسير بين أصبعين من أصابعه. والمراد من الحديث الثاني أنه تعالى يقبل التوبة في الليل والنهار إلى طلوع الشمس من مغربها فلا يردّ تائباً كما يبسط الواحد من عباده يده للعطاء أي للأخذ فلا يردّ معطياً **(القرآن)** وهو **(كلامه)** تعالى القائم بذاته **(غير مخلوق)** وهو مع ذلك أيضاً **(على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا)** بإشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه **(محفوظ في صدورنا)** بألفاظه المخيلة **(مقروء بألسنتنا)** بحروفه الملفوظة المسموعة. فقوله «على الحقيقة» راجع إلى كل من مكتوب ومحفوظ ومقروء قدم للإشارة إلى ذلك ونبه بقوله «لا المجاز» على أنه ليس المراد بالحقيقة كنه الشيء كما هو مراد المتكلمين فإن القرآن بهذه الحقيقة ليس في المصاحف ولا في الصدور ولا في الألسنة وإنما المراد بها مقابل المجاز أي يصح أن يطلق على القرآن حقيقة أنه مكتوب محفوظ مقروء، واتصافه بهذه الثلاثة وبأنه غير مخلوق أي موجوداً أزلاً وأبداً اتصاف له باعتبار وجودات الوجود الأربعة فإن لكل موجود وجوداً في الخارج ووجوداً في الذهن ووجوداً في العبارة ووجوداً في الكتابة، فهي تدل على العبارة وهي

نقص فليراجع قوله: **(وننزه عند سماع المشكل)** يحتمل أنه مخصص لما قبله أي نعقد ظاهر المعنى إلا أن يكون مشكلاً فننزه عنه وهو ظاهر شرح الزركشي بقوله «والقصد أن كل ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من الصفات اللائقة بجلالة له نعتقد ظاهر المعنى وما أورد فيها من المشكل ما ظاهره الاتصاف بالحدوث والتغير كقوله تعالى ﴿وجاء ربك والملك﴾[الفجر: ٨٩] وقوله ﷺ «ينزل ربنا كل ليله» فإننا ننزه عنه سماعه عما لا يليق به انتهى. ويحتمل المراد أنا نعقد الظاهر لكن أن كان الظاهر لا إشكال فيه اعتقدناه، وإن كافيه إشكال اعتقدناه أي اعتقدنا ذلك المعنى الظاهر

---

(١) رواه أحمد في مسنده (٦/٢٥١).

(٢) رواه مسلم في كتاب التوبة حديث ٣١. أحمد في مسنده ٤/٣٩٥).

على ما في الذهن وهو على ما في الخارج (يثيب) اللّه تعالى عباده المكلفين (على الطاعة) فضلاً (ويعاق(بهم) إلا أن يغفر غير الشرك على المعصية) عدلاً لإخباره بذلك قال تعالى ﴿فأما من طغى * وآثر الحياة الدنيا * فإن الجحيم هي المأوى * وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى * فإن الجنة هي المأوى﴾[النازعات: ٣٧ـ٤٠] ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[النساء: ٤٨] وهذا الأخير مخصص لعمومات العقاب (وله) سبحانه (إثابة العاصي وتعذيب المطيع وإيلام الدواب والأطفال) لأنهم ملكه يتصرف فيه كيف يشاء لكن لا يقع منه ذلك لإخباره بإثابة المطيع وتعذيب العاصي كما تقدم. ولم يرد إيلام الدواب والأطفال في غير قصاص والأصل عدمه. أما في القصاص فقال صلى الله عليه وسلم «لتؤدنّ الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»[1] رواه مسلم وقال «يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى الجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرّة»[2] وقال «ليختصمن كل شيء يوم القيامة حتى الشاتان فيما انتطحتا»[3] رواهما الإمام أحمد. قال المنذري في الأول رواته رواة الصحيح، وفي الثاني إسناده حسن. وقضية هذه الأحاديث أن لا يتوقف القصاص يوم القيامة على التكليف والتمييز فيقتص من الطفل لطفل وغيره (ويستحيل وصفه) سبحانه (بالظلم) لأنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء فلا ظلم في التعذيب والإيلام المذكورين لو فرض وقوعهما (يراه) سبحانه (المؤمنون يوم القيامة) قبل دخول الجنة وبعده كما ثبت في أحاديث الصحيحين الموافقة لقوله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[القيامة: ٢٣] والمخصصة لقوله تعالى ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام: ١٠٣] أي لا تراه منها حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه إن الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تضارون في القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا يا رسول الله قال: فهل تضارون في

بمعنى يليق به هو به أعلم مثلاً نعتقد من قوله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[طه: ٥] ثبوت الاستواء له وهو معنى ظاهر لكن على وجه يليق به هو به أعلم، فمعنى اعتقاد الظاهر هنا أنا نعتقد ثبوت الاستواء له الذي دل عليه ظاهر اللفظ لكن بمعنى يليق به هو به أعلم قوله: (لكن لا يقع منه ذلك) قد يشكل بأن إيلام الأطفال والدواب أمر مشاهد لظهور وقوع الأمراض المشكلة والعاهات العظيمة بالأطفال والدواب، فما معنى عدم وقوع الإيلام إلا أن يراد عدم وقع الإيلام في الآخرة لا في الدنيا. قوله: (ويستحيل وصفه بالظلم) في كلام السيد الشريف يعني إمكان الظلم في حقه تعالى وإلا لم يقع التمدح بنفيه فراجعه. انظر في رسالته في خلف الوعيد.

قوله: (يراه المؤمنون يوم القيامة) المتبادر من القيامة معناها المشهور، فهل المراد بالدنيا التي

---

(١) رواه مسلم في كتاب البر حديث ٦١. الترمذي في كتاب القيامة باب ٢. أحمد في مسنده (٢/٢٣٥، ٣٠١).

(٢) رواه أحمد في مسنده (٢/٢٣٥، ٣٢٣، ٣٦٣).

(٣) رواه أحمد في مسنده (٣/٢٩) (٢/٣٩٥).

الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فإنكم ترونه كذلك[(١)] الخ. وفيه أن ذلك قبل دخول الجنة. وقوله «تضارون» بضم التاء والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير أي الضرر أي هل يحصل لكم في ذلك ما يشوش عليكم الرؤية بحيث تشكون فيها كما يحصل في غير ذلك وحديث صهيب في مسلم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «إذا دخل أهل الجنة يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم تعالى»[(٢)] وفي رواية ثم تلا هذه الآية ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[يونس: ٢٦] أي فالحسنى الجنة والزيادة النظر إليه تعالى. ويحصل بأن ينكشف انكشافاً تامًا منزهاً عن المقابلة والجهة والمكان. أما الكفار فلا يرونه يوم القيامة لقوله تعالى ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾[المطففين: ١٥] الموافق لقوله تعالى ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام: ١٠٣] (**واختلف هل تجوز الرؤية**) له تعالى (**في الدنيا**) في اليقظة (**وفي المنام**) فقيل نعم وقيل لا. أما الجواز في اليقظة فلأن موسى عليه الصلاة والسلام طلبها حيث ﴿قال رب أرني أنظر إليك﴾[الأعراف: ١٤٣] وهو لا يجهل ما يجوز وما يمتنع على ربه تعالى والمنع لأن قومه طلبوها فعوقبوا عليه قال تعالى ﴿فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾[النساء: ١٥٣] واعترض بأن عقابهم لعنادهم وتعنتهم في طلبها لا لامتناعها. وأما المنع في المنام فلأن المرئي فيه خيال ومثال وذلك على القديم محال. والمجيز قال لا استحالة لذلك في المنام، وسكت المصنف عن الوقوع. ويدل على عدمه في اليقظه وهو قول الجمهور قوله تعالى ﴿لا تدركه الأبصار﴾[الأنعام: ١٠٣] وقوله لموسى عليه الصلاة والسلام ﴿لن تراني﴾[الأعراف: ١٤٣] وقوله صلى الله عليه وسلم «لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت» رواه مسلم في كتاب الفتن في صفة الدجال، نعم اختلف الصحابة في وقوعها له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح نعم وإليه استند القائل بالوقوع في الجملة لكن روى مسلم عن أبي ذر قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك تعالى؟ قال: رأيت نوراً وفي رواية «نور أني أراه»[(٣)] بتشديد نون «أني» وضمير «أراه» الله تعالى أي حجبني النور المغشي

اختلفت في الرؤية فيها ما قبلها حتى يشمل البرزخ، أو ما قبل الموت فيكون حال البرزخ مسكوتاً عنه حرره وراجعه قوله: (**ويدل على عدمه في اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى ﴿لا**

---

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير سورة النساء باب ٨. مسلم في كتاب الإيمان حديث ٣٠٢. أبو داود في كتاب السنة باب ١٩. الترمذي في كتاب الجنة باب ١٥، ٢٠.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢٩٧. الترمذي في كتاب تفسير سورة ١٠ باب ١. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١٣. أحمد في مسنده (١٦/٦).

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢٩١. الترمذي في كتاب تفسير سورة ٥٣ باب ٧. أحمد في مسنده (٥/ ١٥٧، ١٧١، ١٧٥).

للبصر عن رؤيته. وقد ذكر وقوعها في المنام لكثير من السلف منهم الإمام أحمد وعلى ذلك المعبرون للرؤيا، وبالغ ابن الصلاح في انكاره لما تقدم في المنع (**السعيد من كتبه**) الله (**في الأزل سعيداً**) أي لا في غيره (**والشقي عكسه**) أي من كتبه الله في الأزل شقياً لا في غيره (**ثم لا يتبدّلان**) أي المكتوبان في الأزل بخلاف المكتوب في غيره كاللوح المحفوظ قال تعالى ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾[الرعد: ٣٩] أي أصله الذي لا يغير منه شيء كما قاله ابن عباس وغيره. وفي جامع الترمذي حديث «فرغ ربك من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير»[1] (**ومن علم**) أي الله تعالى (**موته مؤمناً فليس بشقي**) بل هو سعيد وإن تقديم منه كفر وقد غفر ومن علم موته كافراً فشقي وإن تقدم منه إيمان وقد حبط. وفي قول للأشعري تبين أنه لم يكن إيماناً فالسعادة الموت على الإيمان والشقاوة الموت على الكفر. ويترتب على الأولى الخلود في الجنة، وعلى الثانية الخلود في النار قال تعالى ﴿وإما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها﴾[هود: ١٠٨] وقال تعالى ﴿فأما الذين شقوا ففي النار خالدين فيها﴾[هود: ١٠٦] (**وأبو بكر**) رضي الله تعالى عنه (**ما زال بعين الرضا**) منه تعالى كما قال الأشعري وإن لم يتصف بالإيمان قبل تصديقه النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن (**والرضا والمحبة**) من الله تعالى (**غير المشيئة والإرادة**) منه فإن معنى الأولين المترادفين أخص من معنى الثانيين المترادفين إذ الرضا الإرادة من غير اعتراض والأخص غير

تدركه الأبصار﴾ فيه حمل الآية على أصل الرؤية لا الإحاطة وإلا فلا دلالة لها على منع أصل الرؤية قوله: (**من كتبه الله في الأزل سعيداً**) لعل المراد بالكتابة العلم القديم. وهل يمكن أن يراد حقيقة الكتابة على قول العضد وغيره بقدم ألفاظ القرآن فإنه إذا جاز قدم ألفاظ فما المانع من جواز قدم كتابة؟ قوله: (**ومن عمل موته مؤمناً فليس بشقي**) لا يغني عن هذا ما قبله إذ ليس فيه بيان المراد بالسعادة وإنما فيه بيان المعتد به السعادة وأنه الذي في الأزل بخلاف هذا ففيه بيان أن المراد بالسعادة الموت على الإيمان قوله: (**لأنه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن**) فيه أمور: الأوّل أنه هل المراد أنه ثبت حالة الكفر عن جميع غيره ممن آمن، فإن كان كذلك فقد يستبعد فليراجع السير وليحرر وإلا فلا يختص أبو بكر بما ذكر. ويجاب بأنه على تقدير أن غيره شاركه في عدم ثبوت الكفر إلا أنه كان في ذلك أحسن حالاً وسيرة من غيره. والثاني أن مقتضاه أنه لو ثبتت حالة الكفر لم يكن بعين الرضا، فإن كان المراد إثبات الرضا بمعنى ترك الاعتراض فهو مشكل على القول بعدم تكليف أهل الفترة لانتفاء الاعتراض وإن ثبتت تلك الحالة التكليف، وإن كان المراد بإثبات الرضا إلا قبال عليه بالعناية ومزيد الرحمة فواضح. والثالث أنه لم عبر بقوله «حالة كفر دون كفر» ويحتمل أنه لأنه لا كفر حينئذ لعدم

---

(١) رواه الترمذي في كتاب القدر باب ٨. أحمد في مسنده (٢/١٦٧).

الأعم (**فلا يرضى لعباده الكفر**) مع وقوعه من بعضهم بمشيئته (**ولو شاء ربك ما فعلوه**) وقالت المعتزلة الرضا والمحبة نفس المشيئة والإرادة (**هو الرزاق**) كما قال تعالى ﴿**إن الله هو الرزاق**﴾ أي فلا رازق غيره، وقالت المعتزلة: من حصل له الرزق بتعب فهو الرازق لنفسه أو بغير تعب فالله هو الرزاق له (**والرزق**) بمعنى المرزوق (**ما ينتفع به**) في التغذي وغيره (**ولو**) كان (**حراماً**) بغصب أو غيره خلافاً للمعتزلة في قولهم لا يكون إلا حلالاً لاستناده إلى الله تعالى في الجملة والمستند إليه لانتفاع عباده يقبح أن يكون حراماً يعاقبون عليه. قلنا: لا قبح بالنسبة إليه تعالى يفعل ما يشاء وعقابهم على الحرام لسوء مباشرتهم أسبابه ويلزم المعتزلة أن المتغذي بالحرام فقط طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً وهو مخالف لقوله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾[هود: ٦] لأنه تعالى لا يترك ما أخبر بأنه عليه (**بيده**) تعالى (**الهداية والإضلال**) وهما (**خلق الضلال**) وهو الكفر (و) خلق (**الاهتداء وهو الإيمان**) قال تعالى ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾[النحل: ٣٩] ﴿من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾[الأنعام: ٣٩] وزعمت المعتزلة أنهما بيد العبد يهدي نفسه ويضلها بناء على قولهم أنه يخلق أفعاله (**والتوفيق خلق القدرة**) والداعية إلى الطاعة (**وقال إمام الحرمين خلق الطاعة والخذلان ضده**) فهو خلق القدرة على المعصية والداعية إليها أو خلق المعصية (**واللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخرة**) بأن تقع منه الطاعة دون المعصية (**والختم والطبع والأكنة**) الواردة في القرآن نحو ﴿ختم الله على قلوبهم﴾[البقرة: ٧] ﴿طبع الله عليها بكفرهم﴾[النساء: ١٥٥] ﴿جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه﴾[الكهف: ٥٧] عبارات عن معنى واحد وهو (**خلق الضلال في القلب**) كالإضلال (**والماهيات**) الممكنات أي حقائقها (**مجعولة**) بسيطة كانت أو مركبة أي كل ماهية بجعل الجاعل، وقيل لا مطلقاً بل كل ماهية متقررة بذاتها (**وثالثها**) مجعولة (**إن كانت مركبة**) بخلاف البسيطة (**أرسل الرب تعالى رسله**) مؤيدين منه (**بالمعجزات الباهرات**) أي الظاهرات (**وخص محمداً صلى الله عليه وسلم**) منهم (**بأنه خاتم النبيين**) كما قال في كتابه المبين ﴿ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾[الأحزاب: ٤٠] (**المبعوث إلى الخلق أجمعين**) كما في حديث مسلم «وأرسلت إلى الخلق كافة» وفسر بالإنس والجن كما فسر

التكليف بالإيمان قوله: (**ولو شاء ربك ما فعلوه**) ها هنا اعتراض لشيخنا العلامة أجبنا عنه بهامشه قوله: (**ويلزم المعتزلة الخ**) يرد علينا نظيره وهو أن من ولد ولم ينتفع بشيء إلى أن مات إلى آخر ما بيناه بهامش الكمال إلا أن يقال: دلت النصوص على أن من انتفع بشيء كان رزقاً وكان رازقه الله تعالى فيلزم على قولهم المخالفة في الصورة الموردة عليهم بخلاف الموردة علينا لأنه لم ينتفع بشيء.

قوله: (**ما يقع عنده صلاح العبد**) يحتمل أن يحمل ما على خلق القدرة المقارنة للطاعة فيوافق التوفيق، ويحتمل أن يريد بها الطاعة ويكون قوله «صلاح العبد» على حذف المضاف أي

بهما من بلغ في قوله تعالى ﴿وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾[الأنعام: ١٩] أي بلغه القرآن والعالمين في قوله تعالى ﴿نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا﴾[الفرقان: ١] وصرح الحليمي والبيهقي في الباب الرابع من شعب الإيمان بأنه عليه الصلاة والسلام لم يرسل إلى الملائكة، وفي الباب الخامس عشر بانفكاكهم من شرعه وفي تفسيري الإمام الرازي والبرهان النسفي حكاية الإجماع في تفسيره الآية الثانية على أنه لم يكن رسولاً إليهم **(المفضل على جميع العالمين)** من الأنبياء والملائكة وغيرهم فلا يشركه غيره من الأنبياء فيما ذكر **(وبعده)** في التفصيل **(الأنبياء ثم الملائكة عليهم)** الصلاة و **(السلام)** فهم أفضل من البشر غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام **(والمعجزة)** المؤيد بها الرسل **(أمر خارق للعادة)** بأن يظهر على خلافها كإحياء ميت وإعدام جبل وانفجار الماء من بين الأصابع **(مقرون بالتحدي)** منهم **(مع عدم المعارضة)** من المرسل إليهم بأن لا يظهر منهم مثل ذلك الخارق **(والتحدي الدعوى)** للرسالة فخرج غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم، والخارق من غير تحد وهو كرامة الولي، والخارق المتقدم على التحدي والمتأخر عنه بما يخرجه عن المقارنة العرفية، وخرج السحر والشعبذة من المرسل إليهم إذ لا معارضة بذلك **(والإيمان تصديق القلب)** أي بما علم مجيء الرسول به من عند الله ضرورة أي الأذعان والقبول له والتكليف بذلك وإن كان من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيار به بالتكليف بأسبابه كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع **(ولا يعتبر)** التصديق المذكور في الخروج به عن عهدة التكليف بالأيمان **(إلا مع التلفظ بالشهادتين من القادر)** عليه الذي جعله الشارع علامة لنا على التصديق الخفي عنا حتى يكون المنافق مؤمناً فميا عندنا كافراً عند الله تعالى قال تعالى ﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا﴾[النساء: ١٤٥] **(وهل التلفظ)** المذكور **(شرط)** للإيمان **(أو شطر منه)** فيه **(تردد)** للعلماء **(والإسلام أعمال الجوارح)** من الطاعات كالتلفظ بالشهادتين والصلاة والزكاة وغير ذلك **(ولا تعتبر)** الأعمال المذكور في الخروج بها عن عهدة التكليف بالإسلام **(إلا مع الإيمان)** أي التصديق المذكور **(والإحسان أن تعبد الله)** تعالى **(كأنك تراه فإن تكن تراه فإنه يراك)** كذا في حديث الصحيحين المشتمل على بيان الإيمان بأن تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره، وبيان الإسلام بأن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً. هذا لفظ رواية مسلم وفيها تقديم الإسلام على الإيمان عكس رواية البخاري التي تبعها المصنف لأنها على ترتيب الواقع وتأخير الإحسان عنهما وهو مراقبة الله تعالى في العبادة الشاملة لهما حتى يقع على الكمال من

سبب الصلاح ويفسر سبب الصلاح بامتثال الأمر ونحوه فليحرر وليراجع هوامش الحواشي قوله: **(وحديث النفس إلى آخر قوله بين فعل الخاطر)** أراد بالخاطر ما وقع في النفس وبفعله ما يشمل القول فيما إذا كان الخاطر قولاً كما إذا كان الخاطر غيبة زيد باللسان قد يفعله النطق

الإخلاص وغيره لأنه كمال بالنسبة إليهما (**والفسق**) بأن ترتكب الكبيرة (**لا يزيل الإيمان**) خلافاً للمعتزلة في زعمهم أنه يزيله بمعنى أنه واسطة بين الإيمان والكفر بناء على زعمهم أن الأعمال جزء من الإيمان (**والميت مؤمناً فاسقاً**) بأن لم يتب (**تحت المشيئة إما أن يعاقب**) بإدخاله النار (**ثم يدخل الجنة**) بموته على الإيمان (**وإما يسامح**) بأن لا يدخل النار (**بمجرّد فضل الله**) تعالى (**أو**) بفضله (**مع الشفاعة**) من النبي صلى الله عليه وسلم. قال القاضي عياض وغيره، أو ممن يشاء الله تعالى. وتردد النووي في ذلك. قال والد المصنف: لأنه لم يرد تصريح بذلك ولا بنفيه قال: وهي في إجازة الصراط بعد وضعه ويلزم منها النجاة من النار، وزعمت المعتزلة أنه يخلد في النار ولا يجوز العفو عنه ولا الشفاعة فيه (**وأول شافع وأولاه**) يوم القيامة (**حبيب الله محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم**) قال صلى الله عليه وسلم «أنا أول شافع وأول مشفع» رواه الشيخان. وهو أكرم عند الله تعالى من جميع العالمين وله شفاعات أعظمها في تعجيل الحساب والإراحة من طول الوقوف وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم. الثانية في إدخال قول الجنة بغير حساب. قال النووي: وهي مختصة به أيضاً، وتردد ابن دقيق العيد في ذلك ووافقه والد المصنف وقال: لم يرد فيه شيء. الثالثة فيمن استحق النار كما تقدم. الرابعة في إخراج من أدخل النار من الموحدين ويشاركه فيها الأنبياء والملائكة والمؤمنون. الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها. وجوز النووي اختصاصها به (**ولا يموت أحد إلا بأجله**) وهو الوقت الذي كتب الله تعالى في الأزل انتهاء حياته فيه بقتل أو غيره، وزعم كثير من المعتزلة أن القاتل قطع بقتله أجل المقتول وأنه لو لم يقتله لعاش أكثر من ذلك (**والنفس باقية بعد موت البدن**) منعمة أو معذبة (**وفي فنائها عند القيامة تردد**) قيل تفنى عند النفخة الأولى كغيرها (**قال الشيخ الإمام**) والد المصنف (**والأظهر أنها لا تفنى أبداً**) لأن الأصل في بقائها بعد الموت استمراره (**وفي عجب الذنب**) بفتح العين وسكون الجيم هل يبلى (**قولان**) المشهور منهما أنه لا يبلى لحديث الصحيحين «ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظماً واحداً وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة» وفي رواية لمسلم «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب» وفي رواية لأحمد وابن حبان قيل: وما هو يا رسول الله؟ قال: مثل حبة خردل منه تنشؤون وهو في أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه في المحل محل أصل الذنب من ذوات الأربع (**قال المزني الصحيح**) أنه (**يبلى**) كغيره قال تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[القصص: ٨٨] (**وتأول الحديث**) المذكور بأنه لا يبلى بالتراب بل بلا تراب كما يميت الله ملك الموت بلا ملك موت

بالغيبة أي الإتيان باللفظ الذي يكرهه، وقد يقال الواقع في النفس فعل تلك المعصية فكان قياس ذلك أن يقول بين الخاطر وعدمه قوله: (**ما لم يتكلم أو يعمل**) أي بصيغة المضارع المبدوء بيا الغائب أي الشخص ذو النفس، أو المبدوء بتاء الغائبة أي النفس والمراد ما لم يتكلم بذلك الخاطر إن كان معصية قولية أو يعمل ذلك الخاطر إن كان معصية فعلية كان يكون الخاطر قذفاً

(وحقيقة الروح) وهي النفس **(لم يتكلم عليها محمد صلى الله عليه وسلم)** وقد سئل عنها لعدم نزول الأمر ببيانها قال تعالى ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾[الإسراء: ٨٥] **(فنمسك)** نحن **(عنها)** ولا نعبر عنها بأكثر من موجود كما قال الشيخ الجنيد وغيره. والخائضون فيها اختلفوا فقال جهور المتكلمين إنها جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر. وقال كثير منهم: إنها عرض وهي الحياة التي صار البدن بوجودها حياً.

قال السهروردي: ويدل للأول وصفها في الأخبار بالهبوط والعروج والتردد في البرزخ. وقالت الفلاسفة وكثير من الصوفية: إنها ليست بجسم ولا عرض وإنما هي جوهر مجرّد قائم بنفسه غير متحيز متعلق بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل فيه ولا خارج منه **(وكرامات الأولياء)** وهم العارفون بالله تعالى حسب ما يمكن المواظبون على الطاعات المجتنبون المعاصي المعرضون على الانهماك في اللذات والشهوات **(حق)** أي جائزة وواقعة كجريان النيل بكتاب عمر، ورؤيته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لأمير الجيش يا سارية الجبل الجبل محذراً له من وراء الجبل لكمن العدوّ هناك، وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد السم من غير تضرر به وغير ذلك مما وقع للصحابة وغيرهم **(قال القشيري ولا ينتهون إلى نحو ولد دون والد)** وقلب جماد بهيمة. قال المصنف: وهذا حق مخصص قول غيره ما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي لا فارق بينهما إلا التحدي. ومنع أكثر المعتزلة الخوارق من الأولياء وكذا الأستاذ أبو اسحق الإسفراييني قال: كل ما جاز تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهور مثله كرامة لولي وإنما مبالغ الكرامة إجابة دعوة أو موافاة ماء في بادية في غير توقع المياه أو نحو ذلك مما ينحط عن خرق العادات **(ولا نكفر أحداً من أهل القبلة)** ببدعته كمنكري صفات الله تعالى وخلقه أفعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة ومنا من كفرهم أما من خرج ببدعته عن أهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لإنكارهم بعض ما علم مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به ضرورة **(ولا نجوّز)** نحن **(الخروج على السلطان)** وجوزت المعتزلة الخروج على السلطان الجائر لانعزاله بالجور عندهم **(ونعتقد أن عذاب القبر)** وهو للكافر والفاسق المراد تعذيبه بأن تردّ الروح إلى الجسد أو ما بقي منه **(وسؤال الملكين)** منكر ونكير للمقبور بعد ردّ روحه إليه عن ربه ودينه ونبيه صلى الله عليه وسلم فيجيبهما بما يوافق ما مات عليه من إيمان أو كفر **(والحشر)** للخلق بأن يحييهم الله

فيقذف أو شرب خمر فيشرب. والحاصل أن ما ترددت النفس بين فعله وتركه من المعاصي مغفور ما لم تأت تلك المعصية قولاً كانت أو فعلاً، وقد تكون المعصية اعتقادية أو ظنية بأن يعتقد أو يظن في أحد سوءاً فهل تشمله هذه العبارة فيراد بالعمل ما يشمل الظن والاعتقاد فإذا ترددت بين ظن أو اعتقاد السوء لم تؤاخذ بذلك ما لم يقع الظن أو الاعتقاد بقي أنه هل شرط المؤاخذة بحديث النفس التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر أو أعم مثلاً. إذا كان الخاطر سب

تعالى بعد فنائهم ويجمعهم للعرض والحساب (والصراط) وهو جسر ممدود على ظهر جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يمرّ عليه جميع الخلق فيجوزه أهل الجنة وتزل به أقدام أهل النار (والميزان) وله لسان وكفتان يعرف به مقادير الأعمال بأن توزن صحفها به (حق) للنصوص الواردة في ذلك قال تعالى ﴿وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً﴾[الكهف: ٤٧] ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً﴾ [الأنبياء: ٤٧] وقال صلى الله عليه وسلم «عذاب القبر حق»[(١)]. ومر على قبرين فقال: إنهما ليعذبان[(٢)]. وقال: إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له: ما كنت تقول في هذا النبي محمد؟ فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله إلى أن قال: وأما الكافر أو المنافق فيقول: لا أدري الخ رواهما الشيخان وغيرهما[(٣)]. وفي رواية لأبي داود وغيره فيقولان له: من ربك وما دينك وما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول المؤمن: ربي الله وديني الإسلام والرجل المبعوث رسول الله صلى الله عليه وسلم. ويقول الكافر في الثلاث لا أدري[(٣)]. وفي رواية للترمذي يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير. وفي رواية للبيهقي فيأتيه منكر ونكير. وفي الصحيحين أحاديث «يحشر الناس حفاة مشاة عراة غرلاً»[(٤)]. أي غير مختنين وأحاديث «يضرب الصراط بين ظهري

زيد فسب عمراً أو شرب الخمر فهل يؤاخذ بحديث النفس؟ والظاهر لا وإن شرط المؤاخذة التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر كسب زيد في المثال قوله: (والهم منها بفعلها) أراد بالفعل أيضاً ما يشمل القول، وقوله «ما لم تتكلم أو تعمل» أي فقد حذف من الثاني لدلالة الأوّل فهلا أخر القيد لأن رجوعه إليهما مع التأخر أظهر منه مع التوسط قوله: (مغفوران) قد يقال ما معنى التعبير بالغفر مع عدم الإثم فهلا عبر بعدم المؤاخذة مثلاً قوله: (حدثت به أنفسها) يجوز في «أنفسها» النصب ويجوز الرفع أيضاً على الفاعلية بحدثت قوله: (وقضية ذلك أنه إذا تكلم إلى آخره) والظاهر أن الهاجس والخاطر المبينين في الحواشي لا مؤاخذة بهما وإن تكلم أو عمل وهو ظاهر قوله: (على اجتناب فعل الخاطر) أي بأن صممت على فعله وأراد بالفعل ما يشمل القول. لا يقال اجتناب فعل الخاطر لا يشمل ما إذا كان الخاطر ترك واجب لأنا نقول: ترك الواجب فعل أيضاً لأنه كف النفس عنه فيشمله ما ذكر أيضاً.

---

(١) رواه أحمد في مسنده (٨١/٦، ١٧٤).

(٢) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٥٥. كتاب الجنائز باب ٨٩. مسلم في كتاب الطهارة حديث ١١١. أبو داود في كتاب الطهارة باب ١١. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٥٣. أحمد في مسنده (٢٢٥/١) (٣٥/٥، ٣٩).

(٣) رواه البخاري في كتاب الجنائز باب ٦٨، ٨٧. مسلم في كتاب الجنة حديث ٧٠. أبو داود في كتاب السنة باب ٢٤. أحمد في مسنده (١٢٦/٣).

(٤) رواه البخاري في كتاب الأنبياء باب ٨، ٤٨. مسلم في كتاب الجنة حديث ٥٦. الترمذي في كتاب القيامة باب ٣. أحمد في مسنده (٢٢٣/١، ٢٢٩).

جهنم»(١). ومرور المؤمنين عليه متفاوتين وأنه مزلة أي تزل به أقدام أهل النار فيها. وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري بلغني أنه أدق من الشعر وأحد من السيف. وروى البزار والبيهقي حديث «يؤتى بابن آدم فيوقف بين كفتي الميزان» الخ (**والجنة والنار مخلوقتان اليوم**) يعني قبل يوم الجزاء للنصوص الدالة على ذلك نحو ﴿أعدت للمتقين﴾[آل عمران: ١٣٣] ﴿أعدت للكافرين﴾[البقرة: ٢٤] وقصة آدم وحواء في إسكانهما الجنة وإخراجهما منها بالزلة، وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء (**ويجب على الناس نصب إمام**) يقوم بمصالحهم كسد الثغور وتجهيز الجيوش وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وغير ذلك لإجماع الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على نصبه حتى جعلوه أهم الواجبات وقدموه على دفنه صلى الله عليه وسلم ولم تزل الناس في كل عصر على ذلك (**ولو**) كان من ينصب (**مفضولاً**) فإن نصبه يكفي في الخروج عن عهدة النصب، وقيل لا بل يتعين نصب الفاضل. وذهبت الخوارج إلى أنه لا يجب نصب إمام والإمامة إلى وجوبه على الله تعالى (**ولا يجب على الرب**) سبحانه وتعالى (**شيء**) لأنه خالق الخلق فكيف يجب لهم علية شيء. وقالت المعتزلة: يجب عليه أشياء يترتب الذم بتركها منها الجزاء أي الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية. ومنها اللطف بأن يفعل بعباده ما يقر بهم إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية بحيث لا ينتهون إلى حد الالجاء. ومنها الأصلح لهم في الدنيا من حيث الحكمة والتدبير (**والمعاد الجسماني**) أي عود الجسم (**بعد الإعدام**) بأجزائه. وعوارضه كما كان (**حق**) قال تعالى ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده﴾[الروم: ٢٧] ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾[الأنبياء: ١٠٤] ﴿كما بدأكم تعودون﴾[الأعراف: ٢٩] وأنكرت الفلاسفة إعادة الأجسام وقالوا: إنما تعاد الأرواح بمعنى أنها بعد موت البدن تعاد إلى ما كانت عليه من التجرد متلذذة بالكمال أو متألمة بالنقصان. وقوله «بعد الإعدام» هو الصحيح وقيل لا يعدم الجسم وإنما تفرق أجزاؤه (**ونعتقد أن خير الأمة بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر خليفته فعمر فعثمان فعلي امراء المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين**) لإطباق السلف على خيريتهم عند الله تعالى على هذا الترتيب. وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة:

قوله: (**فجاهد وجوباً**) قد يقال هلا قال أو ندباً بناء على أن الخاطر المذكور قد يكون مكروهاً أو خلاف الأولى وكان وجه التقييد بالوجوب أنه المناسب لقول المصنف «مغفوران» لأن الغفران إنما يناسب الواجبات إذ لا مؤاخذة بغيرها وإن كان يمكن التعميم في الغفران والمؤاخذة فليتأمل قوله: (**فميا يؤدي إلى ذلك**) أي وهو الكفر لأن الاستدراج في المعاصي قد يؤدي إليه قوله: (**فتب على الفور وجوباً**) شامل لما إذا كان الخاطر صغيرة وسيأتي فيه كلام

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان باب ١١٩. مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢٩٩. ابن ماجه في كتاب الزهد باب ٣٣. أحمد في مسنده (٢/٢٩٣).

الأفضل بعد النبي علي وميزهم المصنف عن مشاركيهم في أسمائهم بما كانوا يدعون به فكان يدعي أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه خلفه في أمر الرعية مع أنه استخلفه للصلاة بالناس في مرض وفاته صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان. ويدعى كل من الثلاثة أمير المؤمنين (و) نعتقد (براءة عائشة) رضي الله تعالى عنها (من كل ما قذفت به) لنزول القرآن ببراءتها قال تعالى ﴿إن الذين جاؤوا بالإفك﴾[النور: ١١] الآيات (ونمسك عما جرى بين الصحابة) من المنازعات والمحاربات التي قيل بسببها كثير منهم فتلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلوث بها ألسنتنا (ونرى الكل مأجورين) في ذلك لأنه مبني على الاجتهاد في مسئلة ظنية للمصيب فيها أجران على اجتهاده وإصابته، وللمخطىء أجر على اجتهاده كما ثبت في حديث الصحيحين «إن الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر»[1] (و) نرى (إن الشافعي) إمامنا (ومالكاً) شيخه (وأبا حنيفة والسفيانين) الثوري وابن عيينة (وأحمد) بن حنبل (والأوزاعي واسحق) بن راهويه (وداود) الظاهري (وسائر أئمة المسلمين) أي باقيهم (على هدى من ربهم) في العقائد وغيرها ولا التفاوت لمن تكلم فيهم بما هم بريؤون منه. قال المصنف: وقول إمام الحرمين إن المحققين لا يقيمون للظاهرية وزناً وإن خلافهم لا يعتبر محمله عندي ابن حزم وأمثاله، وأما داود فمعاذ الله أن يقول إمام الحرمين أو غيره أن خلافه لا يعتبر فلقد كان جبلاً من جبال العلم والدين له من سداد النظر وسعة العلم ونور البصيرة والإحاطة بأقوال الصحابة والتابعين والقدرة على الاستنباط ما يعظم وقعه، وقد دوّنت كتبه وكثرت اتباعه وذكره الشيخ أبو اسحق الشيرازي في طبقاته من الأئمة المتبوعين في الفروع، وقد كان مشتهراً في زمن الشيخ وبعده بكثير لا سيما في بلاد فارس شيراز وما والاها إلى ناحية العراق وفي بلاد المغرب (و) نرى (إن الشيخ أبا الحسن) علي ابن اسمعيل (الأشعري) وهو من ذريه أبي موسى الأشعري الصحابي (إمام في السنة) أي الطريقة المعتقدة (مقدم) فيها على غيره ولا التفات لمن تكلم فيه بما هو بريء منه (و) نرى (إن طريق الشيخ) أبي القاسم (الجنيد) سيد الصوفيه علماً وعملاً (وصحبه طريق مقوم) فإنه خالٍ عن البدع دائر على التسليم والتفويض والتبرىء من النفس ومن كلامه الطريق إلى الله تعالى مسدود على

قوله: (فإن لم تقلع عن فعل الخاطر) أي ومنه ترك الواجب لأنه فعل هو كف النفس عن الواجب قوله: (فتذكرها ذم اللذات الخ) ذكر هذا في عدم الإقلاع للاستلذاذ والكسل وذكر في عدم الإقلاع للقنوط خوف المقت كأنه لأن ما ذكر في أنسب به وإلا فيمكن فيهما العكس أو الجمع بين الأمرين فليتأمل قوله: (فإنه ما ذكره أحد في ضيق إلا وسعه ولا ذكره في سعة إلا ضيقها عليه) يمكن أن يكون معناه ما في الحديث الآخر «فإنه ما ذكر في قليل من العلم الأكثر

---

(١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام باب ٢٠، ٢١. مسلم في كتاب الأقضية حديث ١٥. أبو داود في كتاب الأقضية باب ٢. النسائي في كتاب الأحكام باب ٢. ابن ماجه في كتاب الأحكام باب ٣. أحمد في مسنده (١٩٨/٤، ٢٠٤).

خلقه الأعلى المقتفين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: رأيت في المنام أني أتكلم على الناس فوقف على ملك فقال: ما أقرب ما يتقرب به المتقربون إلى الله سبحانه وتعالى؟ فقلت: عمل خفي بميزان وفي. فولي وهو يقول: كلام موفق والله. ولا التفات لمن رماهم في جملة الصوفية بالزندقة عند الخليفة السلطان حتى أمر بضرب أعناقهم فأمسكوا إلا الجنيد فإنه تستر بالفقه وكان يفتي على مذهب أبي ثور شيخه وبسط لهم النطع فتقدم من آخرهم أبو الحسن الثوري للسياف فقال له: لم تقدمت فقال: أوثر أصحابي بحياة ساعة فبهت وأنهى الخبر إلى الخليفة فردهم إلى القاضي فسأل الثوري عن مسائل فقهية فأجابه عنها ثم قال: وبعد فإن لله عبداً إذا قاموا قاموا بالله وإذا نطقوا نطقوا بالله إلى آخر كلامه. فبكى القاضي وأرسل يقول للخليفة إن كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الأرض مسلم فخلى سبيلهم رحمهم الله ونفعنا بهم. ثم قتل من الصوفية الحسين الحلاج في سنة تسع وثلثمائة من سني الخليفة المذكور وهو أبو الفضل جعفر المقتدر **(ومما لا يضر جهله)** في العقيدة بخلاف ما قبله في الجملة **(وتنفع معرفته)** فيها ما يذكر إلى الخاتمة وهو **(الأصح)** الذي هو قول لأشعري وغيره **(إن وجود الشيء)** في الخارج واجباً كان وهو الله أو ممكناً وهو الخلق **(عينه)** أي ليس زائداً عليه **(وقال كثير منا)** أي من المتكلمين **(غيره)** أي زائد عليه بأن يقوم الوجود بالشيء من حيث هو أي من غير اعتبار الوجود والعدم وإن لم يخل عنهما وأشار بقوله «منا إلى قول الحكماء إنه عينه في الواجب وغيره في الممكن **(فعلى الأصح المعدوم)** الممكن الوجود **(ليس)** في الخارج **(بشيء ولا ذات ولا ثابت)** إذا لا حقيقة له في الخارج وإنما يتحقق بوجوده فيه **(وكذا على الآخر عند أكثرهم)** أي أكثر القائلين به، وذهب كثير منهم وهم طائفة من المعتزلة إلى أنه شيء أي حقيقة متقررة **(و)** الأصح

ولا في كثير من الأمل إلا قلله» فليراجع قوله: **(أي شدة عقاب مالكك)** ففي التعبير بالرب إشارة إلى مزيد قدرته عليك وفي قوله «ما يشاء» إشارة إلى جواز العفو قوله: **(اليأس من العفو عنه)** تفسير القنوط باليأس لا يناسب تفسير القنوط المحكوم بأنه كبيرة باستبعاد العفو فراجع كلامهم في ذلك وكلام شرح العقائد وحواشي الكمال وغيره عليه قوله: **(أي ما يتحقق به التوبة)** فسر المحاسن بشروط التوبة وكان يمكن تفسيرها بفوائدها من محو الذنب ورضا الله وحصول ثوابه والنجاة من عذابه فانظر لم فعل ذلك قوله: **(وتتحقق بالإقلاع الخ)** فيه بحث إذ قد توجد هذه الأمور ولا يوجد الندم فما معنى تحققها بهذه الأمور إلا أن يراد تحقق اعتبارها والاعتداد بها قوله: **(وعزم أن لا يعود)** قد يقال لا حاجة لذكره مع الندم لأن المراد به الندم من حيث كونه معصية ومن لازمه عزم أن لا يعود إلا أن يقال ذكره لئلا يغفل عن لزومه قوله: **(وتصح ولو بعد نقضها الخ)** أشار إلى مسائل خلافية. فقوله «ولو بعد نقضها» إشارة إلى ما لو تاب من ذنب ثم عاد إليه فلا يكون العود إليه مبطلاً للتوبة السابقة منه. وقوله «عن ذنب» إشارة إلى صحة التوبة عن بعض الذنوب دون بعض مع الإصرار على غيره وإن كان ما تاب

(إن الاسم المسمى) وقيل غيره كما هو المتبادر فلفظ النار مثلاً غيرها بلا شك والمراد بالأوّل المنقول عن الأشعري في اسم الله أن مدلوله الذات من حيث هي بخلاف غيره كالعالم فمدلوله الذات باعتبار الصفة كما قال الأشعري لا يفهم من اسم الله سواه بخلاف غيره من الصفات فيفهم منها زيادة على الذات من علم وغيره **(و)** الأصح **(أن أسماء الله توقيفية)** أي لا يطلق عليه اسم إلا بتوقيف من الشرع. وقالت المعتزلة: يجوز أن يطلق عليه الأسماء اللائق معانيها به وإن لم يرد بها الشرع ومال إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني **(و)** الأصح **(إن المرء يقول إنا مؤمن إن شاء الله)** أي يجوز له أن يقول ذلك المشتمل على التعليق بل يؤثره على الجزم كما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه **(خوفاً من سوء الخاتمة)** المجهولة وهو الموت على الكفر **(والعياذ بالله)** تعالى من ذلك المحبط لما قبله من الإيمان **(لا شكاً في الحال)** في الإيمان فإنه في الحال متحقق له جازم باستمراره عليه على الخاتمة التي نرجو حسنها. ومنع أبو حنيفة وغيره أن يقول ذلك لإيهامه الشك في الحال في الإيمان **(و)** الأصح **(أن ملاذ الكافر)** أي ما ألذه الله به من متاع الدنيا **(استدراج)** من الله تعالى له حيث يلذه مع علمه باصراره على الكفر إلى الموت فهي نقمة عليه يزداد بها عذابه. وقالت المعتزلة: إنها نعمة يترتب عليها الشكر **(و)** الأصح **(أن المشار إليه بأنا الهيكل المخصوص)** المشتمل على النفس وقال أكثر المعتزلة وغيرهم. هي النفس لأنها المدبرة **(و)** الأصح **(إن الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ ثابت)** في الخارج وإن لم ير عادة إلا بالضمامه إلى غيره ونفي الحكماء ذلك **(و)** الأصح **(إنه لا حال أي لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافاً للقاضي)** أبي بكر الباقلاني **(وإمام الحرمين)** في قولهما كبعض المعتزلة بثبوت ذلك كالعالمية واللونية للسواد مثلاً وعلى الأوّل ذلك ونحو من المعدوم لأنه أمر اعتباري **(و)** الأصح **(إن النسب والإضافات أمور اعتبارية)** يعتبرها العقل **(لا وجودية)** بالوجود الخارجي وقال الحكماء: الأعراض النسبية موجودة في الخارج وهي سبع: الأين وهو حصول الجسم في المكان، والمتي وهو حصول الجسم في الزمان، والوضع وهي هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة

عنه صغيراً وما أصبر عليه كبيراً. وقوله «ولو صغيرة» إشارة إلى صحة التوبة حتى عن الصغيرة.

قوله: **(وقيل لا تصح عن صغير لتكفيرها باجتناب الكبيرة)** قال شيخ الإسلام: تعبيره بلا يصح هو مقتضى كلام المصنف حيث جعل الخلاف في التوبة عن الصغيرة في الصحة وعدمها وهو صحيح تغليباً لكن الخلاف فيه عند غيره إنما هو في وجوبها وعدمه وهو المناسب لتعليله الثاني بقوله «لتكفيره باجتناب الكبير». وتوقف السبكي في وجوبها من الصغيرة عيناً لتكفيرها باجتناب الكبائر وهو يقتضي أن الواجب لها التوبة أو اجتناب الكبائر وخالفه ابنه المصنف فقال: الذي أراه وجوب التوبة لها عيناً على الفور. نعم إن فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الكبائر كفرت وما رآه يرجع إلى ما رجحه الجمهور انتهى. فليتأمل ما المراد باجتناب الكبائر الذي يكفر

أجزائه بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والانتكاس، والملك وهي هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم، وإن يفعل وهو تأثير الشيء في غيره ما دام يؤثر، وأن ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره ما دام يتأثر كحال المسخن ما دام يسخن والمتسخن ما دام يتسخن، والإضافة وهي نسبة تعرض للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والنبوة (و) الأصح (**إن العرض لا يقوم بالعرض**) وإنما يقوم بالجوهر الفرد أو المركب أي الجسم كما تقدم، وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض إلا أنه بالآخرة تنتهي سلسلة الأعراض إلى جوهر أي جوزوا اختصاص العرض بالعرض اختصاص النعت بالمنعوت كالسرعة والبطء للحركة، وعلى الأوّل هما عارضان للجسم أي أنه يعرض له لا تخلل الحركات فيه بسكتات أو تخللها بذلك (و) الأصح (**إن العرض لا يبقى زمانين**) بل ينقضي ويتجدد مثله بإرادة الله تعالى في الزمان الثاني وهكذا على التوالي حتى يتوهم أي يقع في الوهم أي الذهن من حيث المشاهدة أنه أمر مستمر باقٍ. وقال الحكماء: إنه يبقى إلا الحركة والزمان بناء على أنه عرض وسيأتي (و) الأصح أن العرض (**لا يحل محلين**) فسواد أحد المحلين مثلاً غير سواد الآخر وإن تشاركا في الحقيقة. وقال قدماء المتكلمين: القرب ونحوه مما يتعلق بطرفين يحل محلين وعلى الأوّل قرب أحد الطرفين مخالف لقرب الآخر بالشخص وإن تشاركا في الحقيقة وكذا القرب كالجوار (و) الأصح (**إن**) العرضين (**المثلين**) بأن يكونا من نوع (**لا يجتمعان**) في محل واحد، وجوزت المعتزلة اجتماعهما محتجين بأن الجسم المغموس في الصبغ ليسود بعرض له سواد ثم آخر وآخر إلى أن يبلغ غاية السواد بالمكث. وأجيب بأن عروض السوادات له ليس على وجه الاجتماع بل البدل فيزول الأوّل ويخلفه الثاني وهكذا بناء على أن العرض لا يبقى زمانين كما تقدم (**كالضدين**) فإنهما لا يجتمعان كالسواد والبياض (**بخلاف الخلافين**) وهما أعم من الضدين فإنهما يجتمعان من حيث الأعمية كالسواد والحلاوة وفي كل من الأقسام يجوز ارتفاع الشيئين (**أما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان**) كالقيام وعدمه (و) الأصح (**إن أحد طرفي الممكن**) وهما

الصغائر هل لا فرق فيه بين أن يكون سابقاً للصغائر حتى لو كان مجتنباً للكبائر ثم فعل الصغائر كفرت بمجرد وقوعها أو لاحقاً حتى لو لم يكن مجتنباً للكبائر ثم فعل صغائر ثم اجتنب الكبائر بأن تاب من السابقة واجتنب اللاحقة كفرت تلك الصغائر؟ فإن كان الأمر كذلك فقول المصنف «نعم إن فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنب الخ» بصور بما إذا صدرت الصغائر من غير مجتنب ثم اجتنب، وذكرنا في هامش الكمال كلاماً ذكره الزركشي عن الإحياء قد يوهم أن اجتناب الكبائر المكفر للصغائر هي الكبائر المتعلقة بتلك الصغائر كالزنا بالنسبة للنظر أو اللمس فليحرر المقام جداً انتهى. تم وكمل والحمد لله وحده، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه.

يقول فسيح خطو الأمل، بطيء عزم إحسان العمل، المتوسل إلى الله سبحانه بالبضعة الفاطمية طه محمود الدمياطي بلداً، المدعو قطريه أحد المصححين بدار الطباعة، توفاه الله على

الوجود والعدم (**ليس أولى به**) من الآخر بل هما بالنظر إلى ذاته جوهراً كان أو عرضاً على السواء. وقيل العدم أولى به لأنه أسهل وقوعاً في الوجود لتحققه بانتفاء شيء من أجزاء العلة التامة للوجود المفتقر في تحققه إلى تحقق جميعها. وقيل الوجود أولى به عند وجود العلة وانتفاء الشرط لأنه قد وجدت العلة وإن لم يوجد هو لانتفاء الشرط (**و**) الأصح (**إن**) الممكن (**الباقي محتاج**) في بقائه (**إلى السبب**) أي المؤثر وقيل لا (**وينبني**) هذا الخلاف (**على إن علة احتياج الأثر**) أي الممكن في وجوده (**أي المؤثر**) أي العلة التي يلاحظها العقل في ذلك (**الإمكان**) أي استواء الطرفين بالنظر إلى الذات (**أوالحدوث**) أي الخروج من العدم إلى الوجود (**أو هما**) على أنهما جزآ علة (**أو الإمكان بشرط الحدوث وهي أقوال**) فعلى أوّلها يحتاج الممكن في بقائه إلى المؤثر لأن الإمكان لا ينفك عنه، وعلى جميع باقيها لا يحتاج إليه لأن المؤثر إنما يحتاج إليه على ذلك في الخروج من العدم إلى الوجود لا في البقاء، فكأنه أشار بذكر هذا البناء المأخوذ من الصحائف مع إطلاق الأقوال وتقديم الإمكان منها إلى أنه ينبغي ترجيح الإمكان الذي هو قول الحكماء وبعض المتكلمين وإن كان جمهورهم على الحدوث حتى لا يخالف التصحيح في المبنى التصحيح في المبني عليه لكن دفعت المخالفة بما قالوا من أن شرط بقاء الجوهر العرض والعرض لا يبقى زمانين فيحتاج في كل زمان إلى المؤثر (**والمكان**) الذي لا خفاء في أن الجسم ينتقل عنه وإليه ويسكن فيه فيلاقيه، ولا بدّ بالمماسة أو النفوذ كما سيأتي اختلف في ماهيته (**قيل**) هو (**السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي**) كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الكائن فيه (**وقيل**) هو (**بعد موجود ينفذ فيه الجسم**) بنفوذ بعده القائم به في ذلك البعد بحيث ينطبق عليه، وخرج بقيد النفوذ فيه بعد الجسم (**وقيل**) هو (**بعد مفروض**) أي يفرض فيه ما ذكر من نفوذ بعد الجسم فيه (**وهو**) أي البعد المفروض (**الخلاء والخلاء جائز والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا**) يكون (**بينهما ما يماسهما**) فهذا الكون الجائز هو الخلاء الذي هو معنى البعد المفروض الذي هو معنى المكان فيكون خالياً عن الشاغل. هذا قول المتكلمين والقولان قبله للحكماء. ومنعوا الخلاء أي خلو المكان بمعناه عندهم عن الشاغل إلا بعض قائلي الثاني فجوّزوه (**والزمان قيل هو جوهر ليس بجسم**) أي ليس بمركب (**ولا جسماني**) أي ولا داخل في الجسم فهو قائم بنفسه مجرّد عن المادة (**وقيل فلك معدّل النهار**) وهو جسم سميت

السنة والجماعة: جوامع محامد مولانا الذاتية، لا سبيل إلى التكليف بجمعها وعزائم زعائم شكر مواهبه الأولية، لا طاقة للنفس المنفوسة بالقيام بها وإن حاولت بذل وسعها، إذ هي شوارد هيهات لفرسان البلاغة أن يقتنصوها، ومناهل عذبة ضربت عليها سرادقات وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها، سوى أن تقوم أدلة الاعتراف بالاعتراف من بحور القصور وتلوح على صفحات الهمم شواهد العجز والإعياء عن استرشاف هده الثغور واستشراف هاتيك القصور، فالحمد لله الذي فطرنا على ملة إبراهيم وشرفنا باتباع سنة نبيه الهادي إلى صراط مستقيم، وأنزل عليه قرآناً

دائرته أي منطقة البروج منه بمعدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها **(وقيل عرض فقيل حركة معدل النهار وقيل مقدار الحركة المذكورة)** ومنهم من عبر بحركة الفلك ومقدارها **(والمختار)** أنه **(مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإبهام)** من الأوّل بمقارنته للثاني كما في «آتيك عند طلوع الشمس» وهذا قول المتكلمين والأقوال قبله للحكماء **(ويمتنع تداخل الأجسام)** أي دخول بعضها في بعض على وجه النفوذ فيه والملاقاة له بأسره من غير زيادة في الحجم، وامتناع ذلك لما فيه من مساواة الكل للجزء في العظم **(و)** يمتنع **(خلو الجوهر)** مفرداً كان أو مركباً **(عن جميع الأعراض)** بأن لا يقوم به واحد منها، بل يجب أن يقوم به عند وجوده شيء منها لأنه لا يوجد بدون التشخيص والتشخص إنما هو بالأعراض **(والجوهر)** المركب وهو الجسم **(غير مركب من الأعراض)** لأنه يقوم بنفسه بخلافها **(والأبعاد)** للجوهر من الطول والعرض والعمق **(متناهية)** أي لها حدود وتنتهي إليها **(والمعلول قال الأكثر يقارن علته زماناً)** عقلية كانت أو وضعية **(والمختار وفاقاً للشيخ الإمام)** والد المصنف **(يعقبها مطلقاً وثالثها)** يعقبها **(إن كانت وضعية لا عقلية)** فيقارنها **(أما الترتب)** أي ترتب المعلول على العلة **(رتبة فوفاق واللذة)** الدنيوية وهي بديهية **(حصرها الإمام)** الرازي **(والشيخ الإمام)** والد المصنف **(في المعارف)** أي ما يعرف أي يدرك قالا: وما يتوهم أي يقع في الوهم أي الذهن من لذة حسية كقضاء شهوتي البطن والفرج أو خيالية كحب الاستعلاء والرياسة فهو دفع الألم. فلذة الأكل والشرب والجماع دفع ألم الجوع والعطش ودغدغة المني لأوعيته، ولذة الاستعلاء والرياسة دفع ألم القهر والغلبة **(وقال ابن زكريا)** الطبيب **(هي الخلاص من الألم)** بدفعه كما تقدم ورد بأنه قد يلتذ بشيء من غير سبق ألم بضده كمن وقف على مسئلة علم أو كنز مال فجأة من غير خطورهما بالبال وألم الشوق إليهما **(وقيل)** هي **(إدراك الملائم)** من حيث الملاءمة **(والحق أن الإدراك ملزومها)** لا هي **(ومقابلها الألم)** فهو على الأخير إدراك غير الملائم **(وما تصوره العقل إما واجب أو ممتنع أو ممكن لأن ذاته)** أي المتصور **(إما أن تقتضي وجوده في الخارج أو عدمه أو لا تقتضي شيئاً)** من وجوده أو عدمه، والأوّل الواجب والثاني الممتنع والثالث الممكن **(خاتمة)** فيما يذكر من مبادئ التصوف المصفي للقلوب وهو كما قال الغزالي: تجريد القلب لله واحتقار ما سواه قال: وحاصله يرجع إلى عمل القلب والجوارح ولذلك افتتح المصنف بأس العمل فقال **(أوّل الواجبات المعرفة)** أي معرفة الله تعالى لأنها مبنى سائر الواجبات إذ لا يصح بدونها واجب

عربياً غير ذي عوج، بين لنافيه الحلال من الحرام، والدر من السبج. والشكر للمهيمن القدير شكراً ينسخ غياهب ظلم النفس شرع صبحه المنير والاعتصام بحبل توفيقه ورضاه، والبراءة إليه من عمل قوم استدرجهم بما قضاه. ثم الصلاة والسلام على من وضع عن أمته الاصر الثقيل وحط عنهم العسر الذي حملت بنو اسرائيل، سيدنا محمد المنتخب من أطيب الشعوب والقبائل، المصفي من أطهر بطون الأواخر والأوائل، الذي شهر الإسلام بسيفه الشهور وتمم الأخلاق

بل ولا مندوب **(وقال الأستاذ)** أبو اسحق الإسفراييني **(النظر المؤدي إليها)** لأنه مقدمتها **(والقاضي)** أبو بكر الباقلاني **(أول النظر)** لتوقف النظر على أوّل أجزائه **(وابن فورك وإمام الحرمين القصد)** إلى النظر لتوقف النظر على قصده **(وذو النفس الأبية)** أي التي تأبى إلا العلو الأخروي **(يربأ بها)** أي يرفعها بالمجاهدة **(عن سفساف الأمور)** أي دنيها من الأخلاق المذمومة كالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال **(ويجنح)** بها **(إلى معاليها)** من الأخلاق المحمودة كالتواضع والصبر وسلامة الباطن والزهد وحسن الخلق وكثرة الاحتمال فهو علي الهمة، وسيأتي دنيها، وهذا مأخوذ من حديث «إن الله تعالى يحب معالي الأمور ويكره سفسافها» رواه البيهقي في شعب الإيمان والطبراني في الكبير والأوسط. **(ومن عرف ربه)** بما يعرف به من صفاته **(تصور تبعيده)** لعبده بإضلاله **(وتقريبه)** له بهدايته **(فخاف)** عقابه **(ورجا)** ثوابه **(فاصغي إلى الأمر النهي)** منه **(فارتكب)** مأموره **(واجتنب)** منهيه **(فأحبه مولاه فكان)** مولاه **(سمعه وبصره ويده التي يبطش بها واتخذه ولياً أن سأله أعطاه وإن استعاذ به أعاذه)** هذا مأخوذ من حديث البخاري «وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته، وإن استعاذ بي لأعيذنه»[1] والمراد أن الله تعالى يتولى محبوبه في جميع أحواله فحركاته وسكناته به تعالى كما أن أبوي الطفل لمحبتهما له التي أسكنها الله في قلوبهما يتوليان جميع أحواله فلا يأكل إلا بيد أحدهما، ولا يمشي إلا برجله إلى غير ذلك. وفي حديث «اللهم كلاءة ككلاءة الوليد» **(ودني الهمة)** بأن لا يرفع نفسه بالمجاهدة عن سفساف الأمور **(لا يبالي)** بما تدعوه نفسه إليه من المهلكات **(فيجهل فوق جهل الجاهلين ويدخل تحت ربقة المارقين)** من الدين أي عروتهم المنقطعة وهي بكسر الراء وسكون الموحدة **(فدونك)** أيها المخاطب بعد أن عرفت حال علي الهمة ودنيها **(صلاحاً)** منك **(أو فساداً أو رضا)** عنك **(أو سخطاً وقرباً)** من الله تعالى **(أو بعداً وسعادة)** منه **(أو شقاوة ونعيماً)** منه **(أو جحيماً)** فأفاد بـ«دونك» الإغراء بالنسبة إلى

المرضية استقراء حسن خلقه الموفور المبعوث بما به جاشب نفس الغواية واضمحلت، وألقت ما فيها وتخلت، فصل اللهم عليه صلاتك الأبدية، وأفرغ على ريحانه تربته الفردوسية سجال رحمتك السرمديه، واجزه عن السعي ابتغاء مرضاتك أحسن الجزاء، وآله وصحبه وسائر حواريه وخلفائه والنقباء، وسلم تسليماً متين النياط، واهدنا إلى سواء الصراط وبعد.

فلما كان من مطامح أبصار الأماني، ومطارح رقائق السبع المثاني، وفرص المبرة والرباح التي تطلب الانتهاز وبذل نفائس الإعمار والأرواح، الكتاب الجليل المسمى بجمع الجوامع الأصولي للإمام العلامة والشيخ المحقق الدراكة الفهامة، من تضحك في وجوه طروسه مباسم

---

(١) رواه البخاري في كتاب الرقاق باب ٣٨. أحمد في مسنده (٦/٢٥٦).

الصلاح وما يناسبه، والتحذير بالنسبة إلى الفساد وما يناسبه **(وإذا أخطر لك أمر)** أي ألقى في قلبك **(فزنه بالشرع)** ولا يخلو حاله بالنسبة إليك من حيث الطلب من أن يكون مأموراً به أو منهياً عنه أو مشكوكاً فيه **(فإن كان مأموراً)** به **(فبادر)** إلى فعله **(فإنه من الرحمن)** رحمك حيث أخطره ببالك أي أراد بك الخير **(فإن خشيت وقوعه لا إيقاعه على صفة منهية)** كعجب أو رياء **(فلا)** بأس **(عليك)** في وقوعه عليها من غير قصد لها بخلاف ما إذا أوقعته عليها قاصداً لها فعليك إثم ذلك فتستغفر منه كما سيأتي **(واحتياج استغفارنا إلى استغفار)** لنقصه بغفله قلوبنا معه بخلاف استغفار الخلص ورابعة العدوية رضي الله تعالى عنه منهم وقد قالت: استغفارنا يحتاج إلى استغفار هضماً لنفسها **(لا يوجب ترك الاستغفار)** منا المأمور به بأن يكون الصمت خيراً منه بل يأتي به وإن احتاج إلى استغفار لأن اللسان إذا ألف ذكراً يوشك أن يألفه القلب فيوافقه فيه **(ومن ثم)** أي من هنا وهو أن احتياج الاستغفار إلى استغفار لا يوجب تركه أي من أجل ذلك **(قال السهروردي)** بضم السين صاحب عوارف المعارف لمن سأله أنعمل مع خوف العجب أو لا نعمل حذراً منه **(اعمل وإن خفت العجب مستغفراً)** منه أي إذا وقع قصداً كما تقدم فإن ترك العمل للخوف منه من مكايد الشيطان **(وإن كان)** الخاطر **(منهياً)** عنه **(فإياك)** أن تفعله **(فإنه من الشيطان فإن مات)** إلى فعله **(فاستغفر)** الله تعالى من هذا الميل **(وحديث النفس)** أي ترددها بين فعل الخاطر المذكور وتركه **(ما لم تتكلم أو تعمل)** به **(والهم)** منها بفعله ما لم تتكلم أو تعمل **(مغفوران)** قال صلى الله عليه وسلم «إن الله عز وجل تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم به» رواه الشيخان. وقال صلى الله عليه وسلم «ومن هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب أي عليه» رواه مسلم. وفي رواية «كتبها الله عنده حسنة كاملة» زاد في أخرى «إنما تركها من جراي» أي من أجلي وهو بفتح الجيم وتشديد الراء. وقضية ذلك أنه إذا تكلم كالغيبة أو عمل كشرب المسكر انضم إلى المؤاخذة بذلك مؤاخذة حديث النفس والهم به **(وإن لم تطعك)** النفس **(الإمارة)** بالسوء على اجتناب فعل الخاطر المذكور لحبها بالطبع للمنهي عنه من الشهوات فلا تبدو لها شهوة إلا اتبعتها **(فجاهدها)** وجوباً لتطيعك في الاجتناب كما تجاهد من يقصد اغتيالك بل أعظم لأنها تقصد بك الهلاك الأبدي باستدراجها لك من معصية إلى أخرى حتى توقعك فيما يؤدي إلى ذلك **(فإن فعلت)** الخاطر المذكور لغلبة الإمارة عليك **(فتب)** على الفور وجوباً ليرتفع عنك إثم فعله بالتوبة التي وعد الله بقبولها فضلاً منه ومما تتحقق به الإقلاع كما سيأتي **(فإن لم تقلع)** عن فعل الخاطر المذكور **(لاستلذاذ)** به **(أو كسل)** عن الخروج منه **(فتذكرها**

المعارف إذا هي أقلامه تستبكي فريد المصر التاج ابن السبكي أثابه الله وآجره، وتقبل عمله في الدنيا والآخره، وكان خير شارح لصدر طلابه، وأقوم مسك فاتح لمغلق بابه مسهل لطرائقه وشمابه، حاسر عن ذارع كشف اللبس عن وجه العبارة، ودفع الإيهام الذي تشن به الغارة، شرح واحد وقته المخصوص بالسبق في ثبته، الإمام المحقق والأستاذ الهمام المدقق من لا يباريه

ذم اللذات وفجأة الفوات) أي تذكر الموت وفجأته المفوتة للتوبة وغيرها من الطاعات فإن تذكر ذلك باعث شديد على الإقلاع عما تستلذ به أو تكسل عن الخروج منه. قال صلى الله عليه وسلم «أكثروا من ذكرها ذم اللذات» رواه الترمذي زاد ابن حبان «فإنه ما ذكره أحد في ضيق إلا وسعه، ولا ذكره في سعة إلا ضيقها عليه» وهاذم بالذل المعجمة أي قاطع (أو) لم تقلع (لقنوط) من رحمة الله تعالى وعفوة عما فعلت لشدته أو لاستحضار عظمة الله تعالى (فخف مقت ربك) أي شدة عقاب مالكك الذي له أن يفعل في عبده ما يشاء حيث أضعف إلى الذنب اليأس من العفو عنه وقد قال تعالى ﴿إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾[يوسف: ٨٧] (واذكر سعة رحمته) التي لا يحيط بها إلا هو أي استحضرها الترجع عن قنوطك وكيف تقنط وقد قال تعالى ﴿يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾[الزمر: ٥٣] أي غير الشرك بقوله تعالى ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾[النساء: ٤٨] وقال صلى الله عليه وسلم «والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم» رواه مسلم (واعرض) على نفسك (التوبة ومحاسنها) أي ما يتحقق به من المحاسن حيث ذكرت سعة الرحمة لتتوب عما فعلت فتقبل فيعفى عنك فضلاً منه تعالى (وهي) أي التوبة (الندم) على المعصية من حيث إنها معصية فالندم على شرب الخمر لإضراره بالبدن ليس بتوبة (وتتحقق بالإقلاع) عن المعصية (وعزم أن لا يعود) إليها (وتدارك ممكن التدارك) من الحق الناشيء عنها كحق القذف فيتداركه بتمكين مستحقه من المقذوف أو وارثه ليستوفيه أو يبرىء منه فإن لم يمكن تدارك الحق كأن لم يكن مستحقه موجوداً سقط هذا الشرط كما يسقط في توبة معصية لا ينشأ عنها حق لآدمي، وكذا يسقط شرط الإقلاع في توبة معصية بعد الفراغ منها كشرب الخمر فالمراد يتحقق بتحقق التوبة بهذه الأمور أنها لا تخرج فيما تتحقق به عنها إلا أنه لا بد منها كل توبة وفي نسخة «والاستغفار» عقب قوله «بالإقلاع» ولا حاجة إليه مع ما ذكر (وتصح) التوبة (ولو بعد نقضها عن ذنب ولو) كان (صغيراً مع الإصرار على) ذنب (آخر ولو) كان (كبيراً عند الجمهور) وقيل لا تصح بعد نقضها بأن عاد إلى المتوب عنه، وقيل لا تصح عن صغير لتكفيرها باجتناب الكبير، وقيل لا تصح عن ذنب مع الإصرار على كبير (وإن شككت) في الخاطر (أمأمور) به (أم منهي) عنه (فأمسك) عنه حذراً من الوقوع في المنهي (ومن ثم) أي من هنا وهو الإمساك أي من أجل ذلك (قال) الشيخ أبو محمد (الجويني في المتوضيء يشك ايغسل) غسلة (ثالثة) فيكون مأموراً بها (أم رابعة) فيكون منهياً عنها (لا يغسل) خوف الوقوع

مبارٍ في فضله الكلي، إمام الأئمة وشيخ الإسلام الجلال المحلي توّجه الله من رضاه تاجاً، وجعل لهل من سناء الرحمة والإقبال سراجاً، وانتدب لحاشية عليه عالم العصر، ومن له في طرائق التحقيق الجمع والقصر، حجة المحققين بالإجماع، وفاتحة المدققين بلا دفاع، من تسنم ذروة المناقشة وامتطاها، وفرع عذرة البحث بعد أن طرد عنها غطاها، ومدّ على أهل البيان ظل تقريره

في المنهي عنه وغيره قال يغسلّ لأن التثليث مأمور به ولم يتحقق قبل هذه الغسلة فيأتي بها **(وكل واقع)** في الوجود ومن جملته الخاطر وفعله وتركه **(بقدرة الله تعالى وإرادته هو خالق كسب العبد)** أي فعله الذي هو كاسبه لا خالقه كما بين ذلك بقوله: **(قدر له قدرة هي استطاعته تصلح للكسب لا للإبداع)** بخلاف قدرة الله تعالى فإنها للإبداع لا للكسب **(فالله خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق)** فيثاب ويعاقب على مكتسبه الذي يخلقه الله تعالى عقب قصده، وهذا أي كون فعل العبد مكتسباً له مخلوقاً لله تعالى توسط بين قول المعتزلة أن العبد خالق لفعله لأنه يثاب ويعاقب عليه، وبين قول الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلاً وهو آلة محضة كالسكين في يد القاطع **(ومن ثم)** أي من هنا وهو أن العبد مكتسب لا خالق لكون قدرته للكسب لا للإبداع فلا توجد إلا مع الفعل أي من أجل ذلك نقول **(الصحيح أن القدرة)** من العبد **(لا تصلح للضدين)** أي للتعلق بهما وإنما تصلح للتعلق بأحدهما الذي يقصد. وقيل تصلح للتعلق بهما على سبيل البدل أي تتعلق بهذا بدلاً عن تعلقها بالآخر وبالعكس. أما على القول بأن العبد خالق لفعله فقدرته كقدرة الله تعالى في وجودها قبل الفعل وصلاحيتها للتعلق بالضدين على سبيل البدل **(و)** الصحيح أيضاً **(أن العجز)** من العبد **(صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا)** تقابل **(العدم والملكة)** وقيل تقابلهما تقابل العدم والملكة فيكون هو عدم القدرة عما من شأنه القدرة كما أن الأمر كذلك على القول بأن العبد خالق لفعله. فعلى الأول في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل، وعلى الثاني لا بل الفرق أن الزمن ليس بقادر والممنوع قادر إذ من شأنه القدرة بطريق جري العادة **(ورجح قوم التوكل)** من العبد على الاكتساب **(وآخرون الاكتساب)** على التوكل أي الكف عن الاكتساب والإعراض عن الأسباب اعتماداً للقلب على الله تعالى **(وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار)** فمن يكون في توكله لا يتسخط عند ضيق الرزق عليه ولا تستشرف نفسه أي تتطلع لسؤال أحد من الخلق، فالتوكل في حقه أرجح لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس ومن يكون في توكله بخلاف ما ذكر فالاكتساب في حقه أرجح حذراً من التسخط والاستشراف **(ومن ثم)** أي من هنا وهو الثالث المختار أي من أجل ذلك **(قيل)** قولاً مقبولاً **(إرادة التجريد)** عما يشغل عن الله تعالى **(مع داعية الأسباب)** من الله تعالى في مريد ذلك **(شهوة خفية)** من المريد **(وسلوك الأسباب)** الشاغلة عن الله تعالى **(مع داعية التجريد)** من الله تعالى في سالك ذلك **(انحطاط)** له **(عن الذروة العلية)** فالأصح لمن قدر الله فيه داعية الأسباب سلوكها دون التجريد ولمن قدر الله تعالى

الظليل، فجانس بين المنطوق والمفهوم وأقام المدلول بجانب الدليل، ولعمر الله لقد أحيى من جسوم الفطنة ورفاتاً، وأورد من كواثر البراعة والإبداع عذباً فراتاً. فأما إن كان لمغنم التحرير والتهذيب من تولى حل الربقة، ولمقسم التنقيح والتقريب من تخلى لإعطاء كل ذي حق حقه، فإن الشيخ هو ابن قاسمه، والمستأثر بنثار اعياده ومواسمه، فله من ذلك أوفر نصيب، وأغبط

فيه داعية التجريد سلوكه دون الأسباب **(وقد يأتي الشيطان)** للإنسان **(باطراح جانب الله تعالى في صورة الأسباب أو بالكسل والتماهن في صورة التوكل)** كأن يقول السالك التجريد الذي سلوكه له أصلح من تركه إلى متى تترك الأسباب، ألم تعلم أن تركها يطمع القلوب بما في أيدي الناس فاسلكها لتسلم من ذلك وينتظر غيرك منك ما كنت تنتظره من غيرك، ويقول لسالك الأسباب الذي سلوكه لها أصلح من تركه لها لو تركتها وسلكت التجريد فتتوكل على الله لصفا قلبك وأشرف لك النور وأتاك ما يكفيك من عند الله، فاتركها ليحصل لك ذلك فيجربه تركها الذي هو غير أصلح له إلى الطلب من الخلق والاهتمام بالرزق **(والموفق يبحث عن هذين)** الأمرين اللذين يأتي بهما الشيطان في صورة غيرهما كيداً منه لعله أن يسلم منهما **(ويعلم)** مع بحثه عنهما **(إنه لا يكون إلا ما يريد)** الله تعالى كونه أي وجوده منهما أو من غيرهما **(ولا ينفعنا علمنا بذلك)** المعلوم الذي ضمناه هذا الكتاب جمع الجوامع **(إلا أن يريد)** الله **(سبحانه وتعالى)** نفعنا به بأن يوفقنا لأن تأتي به خالصاً من العجب وغيره من الآفات **(وقد تم جمع الجوامع علماً)** تمييز من نسبة التمام أي تم هذا الكتاب من حيث العلم أي المسائل المقصود جمعها فيه. وقال المصنف: يجوز أن يكون «علماً» معمول «الجوامع» ولا يحسن أن يكون متعلقاً بتم إذ لا فائدة

حظ من ضفو ثوبه القشيب، فلا يلحق في هذا الآثر مثاره، ولا يشق في هذه الهيجاء غباره، فيالله كم مشكل دفع إشكال وظاهر خطأ عدل به وأما له، وجريح ذفف عليه ورأس أن انهياره خير من الركون إليه، كان الحصول على هذه الأماني والوصول في الغوص إلى استخراج درر هذه المعاني، من الكتاب المشروح والحاشية المثلى بدوران رحى الطبع الشريف عليها ليس إلا. فقيض الله ابن بجدتها وأبا عذرها وصاحب نجدتها ذا المجتهد التليدي والطريقي حضرة المكرم السيد محمد مصطفى السيوفي، فكان لطبع الكتاب هو الملتزم ولجزيل الثواب ينفع العباد هو المغتنم المستلم، وكان بالمطبعة الكبرى ذات الأدوات الحسنى والقواعد الغرا دار الإجادة والإفادة التامة، والشهرة التي طار صيتها بين الخاصة والعامة، وكيف لا وقد لمحتها أعين العناية الخديويه، وشملتها أفياء مراحم الحضرة الداوريه، التي ألزمت سائر الناس، بالعكوف على شكر ولي النعمة دافع المضرة والباس، رب الهمة التي لا تباري، والسطوة التي هي أقدر من أن تجاري، عزيز الدنيا بأسرها، ومخصب رباع الأنام بعد محلها وعسرها، من تكاد الأطواد لفرط همته تنماع، ويوشك الفلك أن ينقاد لأمره المطاع، سلاسلة السراة الأخاير، ووارث علو القدر كابراً عن كابر، خديو مصر صاحب الجناب المعتلي، أفندينا إسمعيل بن إبراهيم بن محمد علي، أمده الله بجيوش نصره وتأييد. وثبت جأشه بأسباب توطينه وتوطيده، ولا برح الدهر من خدامه، وكواكب العناية أخذة بزمامه، وحرس أنجاله الكرام وأشباله آساد الآجام، وذراريه دراري الرشد والإصابه ونتائج الرآسة والنجابة، سيما نجله الأكبر ومزنة نوءعدله الأغزر، وكيل أمره ونهيه وكفيل إدالة دولته بحسن سعيه، الرئيس الخطير صاحب الدراية والتدبير من له صادق

في قولنا «تم هذا علماً» فإن تمامه معلوم معروف انتهى. ولا يخفى ما فيه (**المسمع كلامه آذاناً صماً الآتي من أحاسن المحاسن بما ينظره الأعمى**) أي أنه لعذوبة لفظه القليل وحسن معناه الكثير يشتهر بين الناس حتى يتحققه الأصم فكأنه يسمعه والأعمى فكأنه ينظره. وهذا كما قال المصنف منتزع من قول أبي الطيب: أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي * وأسمعت كلماتي من به صمم. ونبه على أن مخالفته له في ذكر السمع قبل البصر للتآسي بالقرآن وفي ذكر الأسماع للآذان لا لصاحبها لأنه أبلغ وإلا سماع لها إسماع لصاحبها (**مجموعاً جموعاً**) أي كثير الجمع وهما حال من ضمير الآتي وكذا قوله (**وموضوعاً**) ذا فضل (**لا مقطوعاً**) فضله (**ولا ممنوعاً**) عمن يقصده لسهولته (**ومرفوعاً عن همم الزمان مدفوعاً**) عنها فلا يأتي أحد من أهل زمانه بمثله (**فعليك**) أيها الطالب لما تضمنه (**بحفظ عباراته لا سيما ما خالف فيها غيره**) كالمختصر والمنهاج (**وإياك أن تبارك بانكار شيء**) منه (**قبل التأمل والفكرة**) فيه (**أو أن تظن إمكان اختصاره ففي كل ذرة**) منه بفتح الذال المعجمة أي حرف (**درة**) بضم الدال المهملة أي فائدة نفيسة كالجوهرة (**فربما ذكرنا**) فيه (**الأدلة في بعض الأحايين إما لكونها مقررة في مشاهير الكتب على وجه لا يبين**) أي لا يظهر (**أو لغرابة**) لها (**أو غير ذلك مما يستخرجه النظر المتين**) أي القوي كبيان المدرك الخفي

النظر في كل أمر خير رفيق، سعادة المشير الأعظم محمد باشا توفيق منوطة دار الطبع الرائق والضبط المحكم والرسم الفائق، بنضارة نظر مديرها ومحتم بذل الجد في تسييرها، صاحب الأخلاق المرضية والآراء الصادقة المضيه، من هو لداعي المحامد معنى سعادة ناظرها حسين بك حسني، موصولة النظر بوكالة من يساوم ربح المكارم ويقني، حضرة وكيله محمد أفندي حسني ملحوظة بعهدة من يثاقب رأيه تحل عرى المقاصد وتعقد جناب أبي العينين أفندي أحمد، موكولة تصحيح الأساليب وتنقيح المباني الوضيء التصفية والتهذيب، إلى معرفة رئيسه من عليه المعول في إنارة شموسه من وضحت بدلالته إلى أفنية الأدب طريقي، حضرة المولى الفاضل الشيخ إبراهيم عبد الغفار الدسوقي.

ولما بزغت شموس تمام طبعه وبد اصلاح ثمرة كماله بطيب ينعه، انطلق جواد اليراع يقرظ بالثناء عليه آذان الرقاع ويقرطها بما سخا إذ يقول مؤرخاً:

لو أن صبرك أمكنت فرصاته	شهدت بسبقك في الهوى غاياته
نسخ الأسى شرع العزاء بآية	الدمع الذي أعياك تكليفاته
ندبتك داعية ادكار ظعينة	أنست بصبرك حين حان فواته
هدأ الوشاح لها عشية ودعت	فاستوقفتك على الغضى خفقاته
خود بها نعم الجمال وأزلفت	للحسن في وجناتها جناته
هيفا لغصن البان أحسن أسوة	بقوامها لما انثنت عذباته
ولعت بإملاقي فدمعي سائل	أبداً يلح وقد نمت ثرواته

الأول كما في قوله في مبحث الخبر وإلا لم يكن شيء من الخبر كذباً. والثاني كما في قوله في عدم التأثير إذ الفرض بالفرض أشبه. والثالث كما في قوله في مسئلة قول الصحابي لارتفاع الثقة بمذهبه إذ لم يدون **(وربما أفصحنا بذكر أرباب الأقوال فحسبه الغبي)** بالموحدة أي الضعيف الفهم **(تطويلاً يؤدي إلى الملال وما درى أنا إنما فعلنا ذلك لغرض تحرك له الهم العوال فربما لم يكن القول مشهوراً عمن ذكرناه)** كما في نقل أفضلية فرض الكفاية على فرض العين عن الأستاذ الجويني مع ولده المشهور ذلك عنه فقط **(أو كان)** من ذكرنا عنه قولاً **(قد عزي إليه على الوهم)** أي الغلط **(سواه)** كما في ذكره القاضي الباقلاني من المانعين لثبوت اللغة بالقياس، وقد ذكره الآمدي من المجوزين **(أو)** كان الغرض **(غير ذلك مما يظهره التأمل لمن استعمل قواه)** كما في ذكره غير الدقاق معه في مفهوم اللقب تقوية له كما تقدم كل ذلك **(بحيث إنا جازمون بأن اختصار هذا الكتاب متعذر وروم النقصان منه متعسر اللهم إلا أن يأتي رجل مبذر)** أي ينقل شيئاً من مكانه إلى غيره **(مبتر)** أي يأتي بالألفاظ بتراً أي نواقص كأن يحذف منها أسماء أصحاب الأقوال فإنه لا يتعسر عليه روم النقصان لكنه إذا فعل ذلك لا يفي بمقصودنا **(فدونك)** أيها الطالب لما تضمنه مختصرنا **(مختصراً)** لنا **(بأنواع المحامد حقيقاً وأصناف المحاسن خليقاً)** لأنه مشتمل على ما يقتضي أن يثني عليه بذلك **(جعلنا الله به)** لما أملناه من كثرة الانتفاع به **(مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين)** أي أفاضل أصحاب النبيين لمبالغتهم في الصدق والتصديق **(والشهداء)** أي القتلى في سبيل الله تعالى **(والصالحين)** غير من ذكر **(وحسن أولئك رفيقاً)** أي رفقاء في الجنة بأن نستمتع فيها برؤيتهم وزيارتهم والحضور معهم وإن كان مقرهم في درجات عالية بالنسبة إلى غيرهم ومن فضل الله تعالى على غيرهم كما قاله ابن عطية أنه قد رزق

في اللوم لم يجد العواذل رخصة	يوماً وقد مست لها حاجاته
يا قلب لم غادرت من سجل الهوى	أثراً ترام لعاذل وجاته
لو كنت مذنبوك قلباً واجباً	بالركب ما حجبتك عنه حماته
هل قاسمتك الشجو إلا ورقه	والذكر إلا ما حوت ورقاته
وإلام تتبع الضلالة في الهوى	والحق قد جاءت به آياته
مست بجمع الشمل جمع جوامع	جمعت أصول الشرع مجموعاته
وعليه حاشية ابن قاسم الذي	شهدت له بالفضل تحقيقاته
دانت لعزم ذكاه أعناق النهي	فقضت عليها بالعفا عزماته
صدقاته لعرائس التبيان قد	نحلت ونقط مداده نثراته
غرر لو أن الدهر منصف أهله	أضحت مرصفة بها جبهاته
من ذا يعلل نفسه بلحاقه	من أظمأته برشفه علاته
ناهيك منه بما يدحرج صولجا	ن لسانه مما حكته كراته

الرضا بحاله وذهب عنه أن يعتقد أنه مفضول انتفاء للحسرة في الجنة التي تختلف المراتب فيها على قدر الأعمال وعلى قدر فضل الله تعالى على من يشاء اللهم يا ذا الفضل العظيم تفضل علينا بالعفو وبما تشاء من النعيم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل.

أترى أصول الفقه إلا أنها	عمد عليها شيدت غرفاته
يا طالبي حسن البيان حقيقة	تيكم حقيقته وما صدقاته
شرح الجلال بها عليه جلالة	جليت بها حتى صفت مرآته
لما أجاد الطبع حسن سلوكها	وتألفت بتمامها ألفاته
أوليتها حق الثناء وحق من	في حوله ملك النصاب زكاته
وظللت استملي المنى تاريخها	للطبع نوراً حكمت آياته

تمّ

الفهرس

الكتاب الرابع: في القياس

تعريفه ٣

حجيّة القياس ١١

أركان القياس ١٥

الركن الأول: الأصل، وقيل دليله، وقيل حكمه ١٥

الركن الثاني: حكم الأصل ١٧

الركن الثالث: الفرع ٣٠

الركن الرابع: العلة ٤٦

يصحّ التعليل بمجرد الاسم اللقب ٦٢

من شروط الإلحاق بالعلّة ٧٧

مسالك العلّة ١٠٥

القوادح ١٥٩

الكتاب الخامس: في الاستدلال

الاستدلال يدخل فيه القياس الاقتراني والقياس الاستثنائي وقياس العكس ٢٣٩

الحكم يستدعي دليلاً ٢٤٣

مسألة في الاستصحاب ٢٤٨

مسألة لا يطالب النافي بالدليل إن ادعى علماً ضروريًا ٢٥٧

الكتاب السادس: في التعادل والتراجيح

معنى التعادل ٢٧٠

المرجحات لا تنحصر ٣٣٠

الكتاب السابع، في الاجتهاد

تعريف الاجتهاد ٣٣٢
تعريف الفقيه المجتهد ٣٣٥
تعريف مجتهد المذهب ٣٤٢
مسألة: التقليد أخذ القول من غير معرفة دليله ٣٥٨
جواز تقليد الميت ٣٦٨
خاتمة الكتاب ٤١٣
الفهرس ٤١٥